بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرضِ ناشر

امام العصر حضرت حافظ محمد صاحب محدث گوندلوی رحمہ اللہ ایک متنوع اور جامع الصفات شخصیت کے مالک تھے جنھوں نے درس و تدریس اور تصنیف و تالیف کے میدان میں یادگار خدمات اور انمٹ نقوش رقم کیے۔ نور اللہ ضریحه وجعل جنة الفردوس مثواه

۞ قبل ازیں ہم قارئین کرام کی خدمت میں حضرت حافظ صاحب گوندلوی رحمہ اللہ کی مایہ ناز کتاب ''دوام حدیث'' پیش کرنے کی سعادت حاصل کر چکے ہیں جو بلاشبہ دفاعِ حدیث اور منکرینِ سنت کے شبہات و اعتراضات کے جواب میں ایک وقیع اور بلند پایہ تحقیقی دستاویز ہے، جسے اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم، پھر مؤلف رحمہ اللہ کے علمی مقام و مرتبہ کی بدولت قبول عام حاصل ہوا اور علمی حلقوں میں اسے نہایت پسندیدگی کی نظر سے دیکھا گیا، اور اندرون و بیرون سے ہمیں نہایت ہی حوصلہ افزا تأثرات موصول ہوئے۔[1] تقبل الله منا وجعله في ميزان حسناتنا.

۞ اسی طرح اب ہم قارئین کی خدمت میں حضرت حافظ صاحب رحمہ اللہ کی ایک اور یادگار کتاب ''الاصلاح'' پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہے ہیں جس میں بدعت، تقلید و اجتہاد، قیاس، شرکیہ عقائد اور بدعی رسومات کے متعلق بلند پایہ تحقیقات زیب قرطاس کی گئی ہیں۔ امید ہے اول الذکر کتاب کی طرح اسے بھی اہل علم قدر کی نگاہ سے دیکھیں گے۔

۞ یہ گوہر نایاب پہلی بار مؤلف رحمہ اللہ کی زندگی میں تین الگ الگ حصوں میں طبع ہوا جسے اب یکجا شائع کیا جا رہا ہے۔

۞ اس کتاب کی تحقیق و تخریج کے فرائض مرکز التربية الإسلامية فیصل آباد کے ہونہار فاضل طلبہ حافظ عبدالرؤف بن محمد یعقوب، ابراہیم بن بشیر الحسینوی اور محمد فیاض آسی نے

---

[1] چنانچہ ہندوستان میں بھی ''دوام حدیث'' کا بہترین ایڈیشن فضیلۃ الشیخ ڈاکٹر عبدالرحمٰن فریوائی حفظہ اللہ کی زیر نگرانی دو ہزار کی تعداد میں شائع ہوا۔ نیز مقالات حدیث از شیخ الحدیث مولانا محمد اسماعیل رحمہ اللہ کی طباعت عمل میں آئی۔ والحمد لله على ذلك

فضیلۃ الشیخ حافظ محمد شریف حفظہ اللہ، فضیلۃ الشیخ مولانا ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ اور فضیلۃ الشیخ حافظ مسعود عالم حفظہ اللہ کی زیرنگرانی اور مشاورت سے سرانجام دیے ہیں۔ جزاهم الله أحسن الجزاء.

❁ علاوہ ازیں ہم نے تخریج وحواشی کا مکمل مراجعہ کیا ہے اور بعض نقائص کی مناسب اصلاح اور تحقیقی منہج میں یکسانیت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔

❁ اس طباعت کے حوالے سے اس بات کا اظہار بھی یقیناً قابل مسرت ہے کہ استاد محترم حافظ عبدالمنان نورپوری حفظہ اللہ نے از اول تا آخر کتاب کو مکمل پڑھا اور مراجعہ کیا، اور جہاں جہاں لفظی ومعنوی اصلاح کی ضرورت تھی اس پر تنبیہ فرمائی اور بعض مقامات پر چند حواشی لکھے جو ان کے نام سے درج کر دیے گئے ہیں۔ جس سے اس طبعہ کی استنادی حیثیت میں مزید اضافہ ہوگیا ہے۔ جزاه الله خيرا.

❁ نیز فضیلۃ الشیخ حافظ صلاح الدین یوسف حفظہ اللہ اور محترم ڈاکٹر عبدالرحمٰن فریوائی حفظہ اللہ نے کتاب کا مراجعہ کیا، بعض مقامات پر اصلاح فرمائی اور اپنے علمی مشاغل اور بے پناہ مصروفیات سے وقت نکال کر کتاب کے لیے بہترین مقدمات لکھے جس پر ہم ان کے ممنون ہیں۔ شكر الله سعيهما وبارك لهما في أعمالهما.

اور آخر میں قارئین سے درخواست ہے کہ ہمارے لیے دعا کریں اللہ تعالیٰ ہمیں مزید توفیق دے تاکہ حضرت حافظ صاحب گوندلوی رحمہ اللہ کے بقیہ نوادرات: شرح مشکاۃ المصابیح، مجموعہ رسائل، فتاوی جات وغیرہ کو بھی ہم منصۂ شہود پر لاسکیں جو بحمد اللہ طباعت کے مختلف مراحل میں ہیں۔ نسأل الله إتمامها

وصلى الله وسلم على خير خلقه محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

شاهد محمود

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

اللہ تعالی تمام جہانوں کا خالق و مالک ہے، اس نے انسان کو پیدا کیا اور پھر اسے بے شمار امتیازات سے نوازا، کائنات کا ذرہ ذرہ اس کا خادم اور فرمانبردار بنا دیا۔ باری تعالی نے انسانوں کے پیدا کرنے کے بعد ان کو بے مہار نہیں چھوڑا بلکہ انسانی زندگی احسن طریقہ سے گزارنے اور ابدی کامیابی کے لیے وحی کا سلسلہ جاری کیا۔ وہ ذات جو خالق کائنات ہے وہی اس کی بہترین رہنمائی کرسکتا ہے۔وحی وہ سائنٹفک اور یقینی چیز ہے جو ہر قسم کی تبدیلی اور ترمیم سے پاک ہے۔ اللہ تعالی نے تمام انسانوں کو اس وحی کا پابند ٹھہرایا ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

﴿اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَ لَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ اَوْلِيَآءَ قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ﴾ [الأعراف: ٣]

''اس کے پیچھے چلو جو تمہاری طرف تمہارے رب کی جانب سے نازل کیا گیا ہے اور اس کے سوا اور دوستوں کے پیچھے مت چلو۔ بہت کم تم نصیحت قبول کرتے ہو۔''

خود نبی اکرم ﷺ سے یہ اعلان کروایا گیا:

﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا﴾ [المائدة: ٣]

''آج میں نے تمہارے لیے تمہارے دین کو مکمل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت پوری کر دی اور تمہارے لیے اسلام کو دین کی حیثیت سے پسند کر لیا۔''

یہ وحی کا سلسلہ اگرچہ قدیم ہے لیکن پہلی امتوں کی طرف نازل کردہ کتابوں میں تحریف وتغیر نے راہ پالی اور آج وہ اپنی اصل شکل میں محفوظ نہیں لیکن امت مسلمہ کے لیے وحی کی حفاظت کا ذمہ خود اللہ تعالیٰ نے اٹھایا ہے، اس لیے یہ آج تک ہمارے پاس من وعن محفوظ اور باقی ہے۔ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ مسلمانوں کے ہاں ذخیرہ وحی آج بھی دنیا کے اعلی ترین

علمی معیارات کے مطابق محفوظ ہے جس کے لیے غیر معمولی حفظ وکتابت کے سلسلے وجود میں آئے جن سے کم تر کوئی نظیر بھی اغیار کے پاس موجود نہیں۔

وحی کے ساتھ نازل کردہ دین الٰہی آج ہمارے پاس قرآن وسنت کی شکل میں محفوظ نظر آتا ہے، تمام انسانوں سے ان دو چیزوں پر ہی اعتماد کرنے کا کہا گیا اور قرون اولی کے بہترین لوگوں نے اس پر بہتر انداز سے عمل پیرا ہوکر عملی نمونہ بھی پیش کر دیا۔ رسول کریم ﷺ کا ارشاد ہے:

"ترکت فیکم أمرین لن تضلوا ما تمسکتم بهما: کتاب الله وسنة رسوله"
(الموطأ:١٣٩٥)

''میں تم میں دو چیزیں چھوڑ کر جا رہا ہوں جب تک انہیں مضبوطی سے تھامے رکھو گے گمراہ نہ ہوگے: وہ اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت ہے۔''

انسانیت کی ابدی فلاح کا دارومدار ان دونوں مصادر پر کلی اعتماد میں ہے، اور اس کے علاوہ باقی چیزوں کو ترک کر دینا ہی دین ہے جسے تروک یا سنت ترکیہ سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہی وہ مصادر ہیں جن کی تکمیل کی گواہی خود اللہ تعالی نے دی ہے۔

رسول اللہ ﷺ اپنے ہر خطبہ میں ارشادفرماتے تھے:

"فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار" (صحيح مسلم: ٨٦٧، سنن نسائي: ١٥٧٩)

''بلا شبہ سب سے بہترین بات اللہ کی کتاب ہے اور بہترین سیرت محمد ﷺ کی سیرت ہے ۔ تمام امورمیں سے بدترین نئی ایجاد کردہ چیزیں ہیں اور ہر نئی چیز بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے اور ہر گمراہی کا انجام آگ ہے۔''

اللہ تعالیٰ کی طرف سے جب کسی رسول یا نبی کو مخصوص لوگوں کی طرف بھیجا جاتا ہے تو اس نبی پر لازم ہوتا ہے کہ لوگوں کو ہر قسم کی خیر وشر سے باخبر کر کے جائے۔

"انه لم يكن نبي قبلي إلا كان حقا عليه أن يدل أمته علي خير ما يعلمه لهم، وينذرهم شر ما يعلمه لهم" (صحيح مسلم: ١٨٤٤)

''بے شک مجھ سے قبل جو نبی بھی گزرا ہے اس پر لازم تھا کہ اپنی امت کی ہر اس

خیر کی طرف رہنمائی کر کے جائے جو ان کے لیے اس کے علم میں تھی اور ان کے لیے اس کے علم میں جو شر بھی تھا اس سے ان کو ڈرا کر جائے۔''

ان نصوص اور ایسے دیگر دلائل سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ دین اسلام کس قدر کامل، اکمل اور ابدی افادیت کا حامل دین ہے، اب راہی حق کے لیے صراط مستقیم پر گامزن رہنے کا ایک ہی طریقہ ہے کہ وحی کی مکمل اتباع کرے اور جن چیزوں کا شریعت میں وجود نہیں ان کو بطور دین نہ اپنائے۔

دین اسلام کو پس پشت ڈالتے ہوئے اس کی مخالفت اور عناد جس طرح بہت بڑا جرم ہے اسی طرح کوئی آدمی مسلمان ہونے کا دعوی کرنے کے باوجود من مانی خواہشات اور رسومات ومحدثات کو دین کا حصہ قرار دے تو یہ بھی بہت بڑی جسارت ہے۔

دین کے نام پر ایسی چیزوں کی اختراع وایجاد اتنا بڑا جرم ہے کہ شرک کے بعد اس کی قباحت سب گناہوں سے بڑھ کر ہے اس لیے کہ ایجاد بدعت اپنی طرف سے شریعت سازی ہی کا دوسرا نام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے فرمان کے مطابق بدعتی آدمی جب تک بدعت کو چھوڑ نہ دے اس کی توبہ بھی قبول نہیں ہوتی، فرمایا:

"إن الله حجب التوبة عن كل صاحب بدعة حتى يد ع بدعته"

(رواه الطبراني عن أنس، انظر صحيح الترغيب: ٥٤)

''اللہ تعالیٰ بدعتی کی توبہ قبول نہیں کرتا جب تک وہ بدعت چھوڑ نہ دے۔''

ہر وہ عمل جو ثواب اور نیکی سمجھ کر کیا جائے لیکن شریعت میں اس کی کوئی اصل اور ثبوت نہ ہو بدعت کہلاتا ہے، بدعات دین کے لیے سب سے بڑھ کر نقصان دہ ہیں اس لیے کہ ان کے کرنے والا اسے نیکی اور ثواب سمجھ کر کرتا ہے، اس لیے اس کے چھوڑنے کا تصور بھی نہیں کرسکتا، جبکہ دوسرے گناہوں میں کم از کم گناہ کا احساس موجود رہتا ہے جس سے یہ امید ہوتی ہے کہ کرنے والا نادم ہو کر کبھی اسے چھوڑ دے گا۔ بدعتی آدمی کی مثال ایسے مزدور کی ہے جو دن بھر خون پسینہ ایک کر کے محنت تو کرتا رہے لیکن اسے کوئی مزدوری نہ ملے۔ آپ ﷺ کے ارشاد کے مطابق: بدعتی آدمی اور اس کا عمل دونوں مردود ہیں۔

بدعت کا ایک دوسرا وبال یہ ہوتا ہے کہ جہاں بدعت کا رواج ہوتا ہے وہاں سے نبی کریم ﷺ

کی صحیح سنت اٹھ جاتی ہے۔امام دارمی نے مشہور تابعی حسان بن عطیہ کا یہ قول نقل کیا ہے:

"ما ابتدع قوم بدعة إلا نزع الله من سنتهم مثلها، ثم لا يعيدها إليهم إلى يوم القيامة" (سنن دارمي: ٩٨)

''جولوگ دین میں کوئی بدعت اختیار کرتے ہیں اللہ تعالی ان سے اسی قدر سنت اٹھا لیتا ہے اور پھر اسے قیامت تک ان میں نہیں لوٹاتا۔''

یہی وجہ ہے کہ آج ہر طرف بدعات کا رواج ہے، رسوم وخرافات کو دین کا درجہ دے دیا گیا ہے اور ان کا اس طرح اہتمام کیا جاتا ہے کہ گویا دین سب کچھ انہی ماہانہ یا سالانہ چند بدعات کا نام ہے، جو ان کا اہتمام کرتا ہے اسے اہل جبہ ودستار،شکم پروروواعظ وخطباء خالص مسلمان اور پکا محبّ رسول ہونے کی سند جاری کر دیتے ہیں۔ چاہے وہ اسلام کے بنیادی عقائد سے نابلد اور ارکان اسلام سے حد درجہ تغافل برتنے والا ہو۔

خرد کا نام جنوں اور جنوں کا نام خرد جو چاہے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے

اس طرح سادہ لوح عوام زندگی بھر ان پیشہ وروں کے ہاتھوں کنگال ہوتے رہتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ بڑا کارنامہ سرانجام دے رہے ہیں:

﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِيْنَ أَعْمَالًا ۝ اَلَّذِيْنَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُوْنَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُوْنَ صُنْعًا﴾ [الكهف: ١٠٣، ١٠٤]

''کہہ دیجیے! کیا ہم تمھیں وہ لوگ بتائیں جو اعمال میں سب سے زیادہ خسارے والے ہیں۔ وہ لوگ جن کی کوشش دنیا کی زندگی میں ضائع ہوگئی اور وہ سمجھتے ہیں کہ بے شک وہ ایک اچھا کام کر رہے ہیں!''

دنیا کی اس بدبختی کے ساتھ ساتھ آخرت میں ایسے شخص کا انجام کیا ہونے والا ہے؟

حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں حوض کوثر پر تمہارا پیش رَو ہوں گا جو وہاں آئے گا پانی پیئے گا اور جس نے ایک بار پی لیا اسے کبھی پیاس نہیں لگے گی ۔ میرے پاس کچھ ایسے لوگ بھی آئیں گے جن کو میں پہچانوں گا اور وہ بھی مجھے پہچانیں گے (یعنی وہ میری امت سے ہونگے) پھر انھیں میرے پاس آنے سے روک دیا جائے گا۔ میں کہوں گا

یہ تو میرے امتی ہیں لیکن مجھے بتلایا جائے گا کہ اے محمد ﷺ! آپ نہیں جانتے، آپ کے بعد ان لوگوں نے کیسی کیسی بدعتیں رائج کیں۔ پھر میں کہوں گا: دوری ہو! دوری ہو! ایسے لوگوں کے لیے جنھوں نے میرے بعد دین کو بدل ڈالا۔[1] (صحيح البخاري: ٦٥٨٣، صحيح مسلم: ٢٢٩٠)

بدعت کے انھی قبائح کی بنا پر ہی نصوص کتاب وسنت میں اس کی بہت زیادہ مذمت کی گئی ہے، اسی طرح سلف امت کا طریقہ بھی یہی تھا کہ بدعت سے بہت زیادہ ڈراتے اور مذمت کرتے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے ایک آدمی کے بارے میں فرمایا کہ مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ اس نے بدعت ایجاد کی ہے، اگر واقعی اس نے ایسا کیا ہے تو اسے میری طرف سے سلام مت پہنچانا۔ (سنن الترمذي: ٢١٥٢)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کچھ لوگوں کو سنا کہ وہ مسجد میں اونچی آواز سے ذکر کر رہے ہیں۔ آپ ان کے پاس آئے اور فرمایا: ہم نے رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں کسی کو ایسا کرتے نہیں دیکھا، لہٰذا میں تمھیں بدعتی سمجھتا ہوں۔ یہی الفاظ دہراتے رہے حتی کہ ان کو مسجد سے نکال دیا۔ (ابونعیم)

اسی طرح تمام ادوار میں علماء صالحین نے بدعت کے مقابلہ میں یہی راستہ اپنایا۔ انھی علماء اور صلحاء کی اس لڑی میں ایک اہم نام حضرت العلام امام وقت محدث کامل حافظ محمد گوندلوی رحمہ اللہ کا بھی ہے، موصوف جس طرح حدیث وسنت کے مستند امام، حافظ اور شیخ الکل فی الکل تھے اسی طرح بدعات کے خاتمہ اور ان پر رد کے سلسلہ میں بھی تیغ بے نیام تھے، وہ اپنی تصنیفات میں اس قدر واضح اور اصولی دلائل کی بنیاد پر اہل بدعت کا رد کرتے ہیں کہ مد مقابل مبہوت ہو کر رہ جاتا ہے۔

استاذ گرامی قدر حضرت العلام محدث گوندلوی رحمہ اللہ نے اپنے قلم رواں سے کوئی دو درجن کتابیں یادگار چھوڑی ہیں جن میں سے کئی کتب اہل بدعت کے رد میں ہیں، ان میں پختہ علمی دلائل، دوٹوک موقف اور نصوص کتاب وسنت پر وسیع نظر اور مجتہدانہ قوت استدلال کی جھلک نمایاں نظر آتی ہے۔ انھی کتابوں میں سے ایک اہم دستاویز زیرِ نظر کتاب "الإصلاح" ہے جو تین حصوں پر مشتمل ہے، اس میں تقلید، نداءِ یا رسول اللہ، بشریتِ رسول، قبروں پر قبے بنانا،

---

[1] یہ حدیث مرتدین کے بارے میں ہے، چنانچہ صحیح بخاری میں "ارتدوا" [صحيح البخاري، رقم الحديث: ٦٥٨٣] اور "مرتدين" [صحيح البخاري، رقم الحديث: ٣٣٤٩] کے لفظ وارد ہوئے ہیں۔ (نور پوری)

تیجہ، ساتواں، چالیسواں، فاتحہ علی الطعام جیسے بہت سے مسائل پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ کئی اصولی مباحث بھی زیر بحث آ گئے ہیں ۔ تیسرا حصہ اصولی مباحث پر مبنی رسالہ ”النبراس في الفرق بين البدعة والقياس“ پر مشتمل ہے۔

یہ مباحث اس قدر اہمیت کے حامل ہیں کہ عوام الناس، طلبہ اور علماء سب کے لیے ان کا گہرا مطالعہ بہت ضروری ہے ۔ علماء ودعاۃ کو خوب سمجھ کر ان سے استفادہ کرنا چاہیے تا کہ آج تلک اہل بدعت کی طرف سے کج فہمی اور خلط مبحث سے جن امور کو الجھانے کی کوشش کی جا رہی ہے ان کے بارے میں علماءِ حق کا موقف بہت واضح اور ٹھوس ہو اور وہ عام لوگوں کو ان کے دامِ تزویر سے نجات دلانے میں کامیاب ہوسکیں۔ اس لیے کہ اصلاح کا طریقہ آج بھی وہی ہے جو امام دار الہجر ۃ امام مالک ؒ نے بیان فرمایا: لن يصلح آخر هذه الأمة إلا ما صلح به أولها. ”اس امت کے بعد میں آنے والے لوگوں کی اصلاح بھی اسی چیز سے ممکن ہے جس سے پہلوں کی اصلاح ہوئی۔ (الاعتصام للشاطبی)

یہ تینوں رسائل الگ الگ مصنف کی زندگی ہی میں طبع ہوئے تھے اور آج بالکل نایاب ہیں حتی کہ تحقیق کی غرض سے مطبوعہ حصوں کو بڑی محنت کے ساتھ جمع کرنا پڑا ۔ کتاب کو عصر حاضر کے اسلوب میں بہترین شکل میں منظر عام پر لانے کے لیے تحقیق وتخریج کی خوبیوں سے مزین کیا گیا ہے۔ تحقیق وتخریج اور بعض جگہ پر تعلیق کا کام بڑی محنت اور جانفشانی سے ہمارے ادارے کے تخصص کے طلبہ قاری عبدالرؤف، محمد ابراہیم الحسینو ی، محمد فیاض اور محمد سعید جلالپوری ۔ سلمهم الله تعالى جميعا۔ نے سرانجام دیا ہے۔ اس دوران میرے علاوہ دیگر اساتذہ کی رہنمائی بھی ان کو حاصل رہی۔ میں اس موقع پر حافظ شاہد محمود صاحب کا بھی تہہ دل سے شکر گزار ہوں کہ جنہوں نے اس علمی گوہر کو طبع کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ اللہ تعالی ان سب حضرات اور دیگر کارکنان کی مساعی جمیلہ کو اخلاص کے ساتھ قبولیت کا درجہ عطا فرمائے اور کتاب کو تمام طبقات کے لیے حد درجہ مفید اور قبولیت عام سے نوازے۔ آمین یا رب العالمین۔

كتبه

محمد شریف بن فتح محمد

مدیر مرکز التربیہ الاسلامیہ فیصل آباد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمہ

اہلحدیث اور احناف کے مابین اختلاف کی حقیقت ونوعیت
ایک نہایت اہم مبحث کی وضاحت

محدث العصر، حضرت العلام حافظ محمد گوندلوی رحمہ اللہ (متوفی ۱۹۸۵ء) ان نادرۂ روز گار شخصیتوں میں سے تھے جو ہزاروں سال کی گردشوں کے بعد ظہور پذیر ہوتی ہیں ؎

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

وہ اپنے وقت کے عظیم محقق، بلند پایہ عالم، نہایت وسیع المطالعہ اور بے مثال محدث تھے، ان کا حلقۂ درس بھی بڑا وسیع تھا۔ اس وقت جماعت اہلحدیث میں جتنے بھی کبار علماء، شیوخ الحدیث، مفتیانِ کرام، محققین اور اہل علم وقلم ہیں ان کی اکثریت بالواسطہ یا بلا واسطہ حضرت حافظ صاحب رحمہ اللہ ہی کے خوانِ علم کی ریزہ چین اور انھی کے چشمۂ فیض سے سیراب ہے، اور یہ علماء وشیوخ الحدیث ایک دنیا کو قرآن و حدیث کے چشمۂ صافی سے سیراب کر رہے ہیں اور جہالت و ضلالت کے اندھیروں میں علوم نبوت کا نور پھیلا رہے ہیں۔ کثر اللہ أمثالهم وأيدهم بنصره العزيز۔

حضرت حافظ صاحب رحمہ اللہ کی زندگی کا بیشتر حصہ اور وقت تدریس میں گزرا، وہ مختلف مدارس اہل حدیث میں شیخ الحدیث کے منصبِ جلیل پر فائز رہے۔ حافظہ بے مثال تھا، ذہن اخّاذ اور نہایت نکتہ رس تھا، مطالعہ اتنا وسیع تھا کہ ان سے استفادہ کرنے والا بڑی بڑی لائبریریوں سے بے نیاز ہوجاتا، علوم حدیث و فقہ میں ان کی نظر گہری بھی تھی اور وسیع بھی، الغرض علم وفقہ کی ایک وسیع وعریض دنیا ان کے دماغ میں سمائی ہوئی تھی۔

ہمہ وقت تدریس میں گزارنے کے باوجود قلم و قرطاس سے بھی کچھ تعلق رکھا اور کئی موضوعات پر اپنی علمی یادگاریں چھوڑیں۔ انھی بلند پایہ کتابوں میں سے ایک نہایت عالمانہ ومحققانہ تالیف زیرِ نظر کتاب ''الاصلاح'' ہے، جو تین جلدوں میں مطبوع ہے، جو کہنے کو تو ایک بریلوی مصنف کی کتاب "جواز الفاتحة على الطعام" کے جواب میں تحریر کی گئی تھی لیکن اس میں مذکورہ کتاب کے دلائل کا پوسٹ مارٹم کرنے کے علاوہ بدعات، تقلید، قیاس و اجتہاد جیسے اہم موضوعات پر بھی سیر حاصل اور نہایت محققانہ بحثیں ہیں جو پڑھنے اور سمجھنے کے قابل اور فاضل مؤلف کے علم و تفقہ، تحقیق و تدقیق اور وسعت نظر و مطالعہ کی بھی مظہر ہیں۔ تقبل الله جهوده وغفر له ورحمه.

حضرت حافظ صاحب ۔قدس الله روحه۔ کی علمی پرواز چونکہ نہایت بلند تھی، حلقۂ درس میں بھی ان کے وسعتِ مطالعہ اور دقّتِ نظر کا اس طرح کا اظہار بالعموم ہوتا رہتا تھا کہ کم فہموں کو ان کے سمجھنے میں دشواری پیش آتی تھی۔ چنانچہ ان کی اس فاضلانہ تالیف میں بھی ان کے علم و فقاہت کا وفور اور استنباط و استدلال کی قوت عام اہل علم کے لیے شاید حیرت و استعجاب کا باعث ہو۔ اس لیے یہ پوری کتاب، اسلاف کی بعض دقیق و غامض کتابوں کی شرح و توضیح کی طرح، تسہیلِ مطالب اور توضیحِ مباحث کی متقاضی ہے۔ کاش کسی صاحب علم کو اس کی توفیق میسر ہو۔ بالخصوص ابتدا ہی میں ان کا بیان کردہ ایک نکتہ شاید بہت سے لوگوں کے لیے ذہنی خلجان کا باعث بنے، اس لیے مناسب بلکہ ضروری معلوم ہوا کہ فی الحال کم از کم اس کی توضیح کر دی جائے۔ اور وہ نکتہ یہ ہے کہ حضرت حافظ صاحب نے ''اہلحدیث اور حنفیہ میں نہ اصولی اختلاف ہے نہ فروعی'' عنوان قائم کر کے لکھا ہے:

> ''اہلحدیث کے اصول کتاب وسنت، اجماع اور اقوالِ صحابہ ہیں، یعنی جب کسی ایک صحابی کا قول ہو اور اس کا کوئی مخالف نہ ہو، اگر اختلاف ہو تو ان میں سے جو قول کتاب وسنت کے زیادہ قریب ہو، اس پر عمل کیا جائے اور اس پر کسی عمل، رائے یا قیاس کو مقدم نہ سمجھا جائے، اور بوقت ضرورت قیاس پر عمل کیا جائے، قیاس میں اپنے سے اَعلم پر اعتماد کرنا جائز ہے۔ یہی مسلک امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اور دیگر ائمہ اور اہلحدیث کا ہے۔''

اس کے بعد اعلام الموقعین (تالیف امام ابن القیم ؒ) سے ایک اقتباس نقل کیا ہے، جس میں امام احمد کے ان پانچ اصولوں کا بیان ہے جن پر ان کے فتوؤں کی بنیاد ہوتی تھی، اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

اول: نصوص۔ (یعنی قرآن و حدیث کے صریح احکام) ان کے ہوتے ہوئے وہ کسی اور کی طرف التفات نہ فرماتے۔

دوم: صحابہ کے فتاویٰ۔ جب کسی صحابی کا فتوی ملتا، جس کا کوئی مخالف معلوم نہ ہوتا، تو اسی پر فتوی دیتے۔

سوم: جب صحابہ میں اختلاف ہوتا تو اس قول کو لیتے جو کتاب و سنت کے زیادہ قریب ہوتا، ان کے اقوال سے باہر نہ نکلتے۔

چہارم: مرسل اور حسن حدیث کو لینا، جبکہ اس باب میں کوئی اور دلیل اس کے مخالف نہ ہو۔ ان کے نزدیک حسن کے مختلف مراتب ہیں، جب اس بارے میں کوئی مخالف اثر یا قول صحابی یا اجماع نہ ملے تو اس حسن پر (جس کو وہ اپنی مخصوص اصطلاح میں ضعیف سے تعبیر کرتے ہیں) پرعمل کرنا ان کے نزدیک قیاس سے اولیٰ ہے۔ اس حدیث سے مراد باطل، منکر اور وہ حدیث نہیں جس میں کوئی راوی متہم ہو، جس پر فتویٰ دینا منع ہو۔ ائمہ اربعہ میں سے ہر ایک فی الجملہ اس بات میں ان کے ساتھ موافق ہے۔

پنجم: قیاس، اس کو ضرورت کے وقت لیتے۔ جیسے امام شافعی سے بھی منقول ہے کہ قیاس کی طرف صرف ضرورت کے وقت رجوع کیا جاتا ہے۔

امام احمد کے فتاویٰ کے یہی پانچ اصول ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ پانچ اصول صرف امام احمد ہی کے نہیں بلکہ ان کے علاوہ تینوں ائمہ (امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ ؒ) کے بھی ہیں۔ علاوہ ازیں محدثین یعنی اہلحدیث کے نزدیک بھی تقریباً یہی اصول ہیں، صرف مرسل روایت سے حجیت و استناد کے وہ قائل نہیں لیکن مذکورہ اقتباس میں مرسل کا حوالہ جس اعتبار سے آیا ہے وہ ہے قیاس کے مقابلے میں مرسل روایت سے استدلال کرنا، اور یہ بات ایک حد تک صحیح ہے، مطلقاً مرسل روایت محدثین

کے نزدیک ناقابل حجت ہے۔

برصغیر پاک و ہند میں فقہی اختلافات کی جو معرکہ آرائی ہے وہ اہلحدیث اور احناف کے درمیان ہے۔ دوسری فقہوں کے پیروکار یہاں نہیں ہیں اور اگر کہیں ہیں تو وہ اتنی محدود تعداد میں ہیں کہ وہ کالعدم کے حکم میں ہیں۔ اس لیے جب یہ کہا جائے کہ اہلحدیث اور احناف میں کوئی اختلاف ہی نہیں نہ اصولی اور نہ فروعی، تو اس پر اظہارِ تعجب ایک فطری امر ہے۔ بنابریں حضرت حافظ صاحب رحمہ اللہ کی بات کی توجیہ نہایت ضروری ہے۔

حضرت حافظ صاحب رحمہ اللہ کی زندگی حدیث پڑھاتے ہوئے گزری ہے اور اس میں قدم قدم پر حدیث و فقہ کا ٹکراؤ سامنے آتا ہے۔ اس لیے حافظ صاحب کا فرمان یوں ہی سطحی سا نہیں ہوسکتا بلکہ یہ ایک طرف تو ان کے جذبۂ وحدتِ امت کا غماز ہے، جیسا کہ ان کا درسِ بخاری اس کا شاہد عدل ہے، راقم کو خود اختتامِ بخاری پر ان کا درس بخاری سننے کا شرف حاصل ہے۔ اس میں وہ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے حوالے سے اس موقف کو تفصیل سے بیان فرماتے تھے جو شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے احناف اور اہل حدیث کے درمیان توافق کا طریقہ بیان فرمایا ہے۔ زیرنظر کتاب میں بھی انھوں نے شاہ صاحب ہی کے حوالے سے اس مبحث کو بیان فرمایا ہے۔

دوسرا، حافظ صاحب کا یہ بیان ان کے نہایت گہرے مطالعے اور وُسعت کا مظہر ہے اور وہ اس طرح کہ جہاں تک امام ابوحنیفہ اور ان کے جلیل القدر تلامذہ (امام محمد اور قاضی ابو یوسف وغیرہ رحمہم اللہ) کا اور ان کا سا طرز فکر و عمل اختیار کرنے والوں کا تعلق ہے، اس کو اگر سامنے رکھا جائے تو واقعی اہلحدیث اور احناف کے اصولوں میں کوئی فرق نظر نہیں آئے گا اور فروع اصول کے تابع ہوتے ہیں، اس لیے فروع میں اختلاف بھی کوئی معتد بہ حیثیت نہیں رکھتا۔

لیکن فقہائے احناف کا ایک دوسرا گروہ ہے جو اکثریتی گروہ ہے، اس نے دعویٰ تو یہ کیا کہ وہ امام ابوحنیفہ کا مقلد ہے لیکن انھوں نے اپنے امام اور صاحبین (امام محمد اور امام ابو یوسف) کے طرز فکر و عمل سے یکسر انحراف کا راستہ اختیار کیا، حالانکہ فقہ حنفی ان تینوں ائمہ کے اقوال کے مجموعے کا نام ہے۔ فقہ حنفی میں مفتیٰ بہ قول کبھی امام ابوحنیفہ کا ہوتا ہے، کبھی امام محمد کا اور کبھی قاضی ابو یوسف کا اور بعض دفعہ امام زفر وغیرہ کا بھی۔ یہ صورت حال فقہ حنفی میں توسع

کی اور احادیث صحیحہ سے عدم انحراف کی ایک بڑی بنیاد بن سکتی تھی، لیکن افسوس بعد میں آنے والے فقہائے احناف نے اپنے ائمہ ثلاثہ کے مسلک اور طرز عمل سے انحراف کیا، جس کی وجہ سے فقہی اختلافات کی خلیج وسیع سے وسیع تر ہوتی گئی اور نوبت بایں جا رسید کہ اب اس کا پاٹنا تقریباً ناممکن ہوگیا ہے۔

اس دوسرے گروہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک گروہ میں انحراف کم ہے یا کم از کم اصول میں وہ اپنے ائمہ ثلاثہ کے بہت قریب ہے، گو عمل کے اعتبار سے وہ بھی دور ہے۔

دوسری قسم ان علماء و فقہاء کی ہے جو بد ترین قسم کے تقلیدی جمود کا شکار ہے اور برملا احادیث کی حجیت کا انکار کرتا ہے۔

اس اعتبار سے احناف تین گروہوں میں منقسم ہیں:

پہلا گروہ امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگردانِ رشید امام محمد اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ اور ان کا سا طرز عمل اختیار کرنے والوں پر مشتمل ہے، ان سے اہلحدیث کا اصولی طور پر اختلاف نہیں، حضرت حافظ صاحب گوندلوی رحمہ اللہ نے احناف سے اصول و فروع میں اختلاف کی جو نفی فرمائی ہے، اس کا تعلق اسی گروہ سے ہے۔ ہم چند اقوال اور مثالوں سے اس گروہ کا اصولی موقف بیان کرتے ہیں تاکہ بات واضح ہوجائے۔

امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا طرز فکر و عمل:

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی عظمت و فقاہت مسلم ہے، اس میں دو رائے نہیں لیکن ذرا ان کا طرز عمل دیکھیے۔ امام صاحب سے پوچھا گیا کہ اگر آپ کی کوئی ایسی بات ہو جو کتاب اللہ کے مخالف ہو تو کیا کیا جائے؟ آپ نے فرمایا: کتاب اللہ کے مقابلے میں میری بات چھوڑ دو۔ ان سے کہا گیا: جب آپ کی بات حدیث رسول کے خلاف ہو تو؟ آپ نے فرمایا: حدیث رسول کے مقابلے میں میری بات ترک کر دو۔ پھر آپ سے کہا گیا: اگر آپ کی بات قول صحابی کے خلاف ہو تو؟ آپ نے فرمایا: اس کے مقابلے میں بھی میری رائے کو نظر انداز کر دو۔ امام صاحب کا یہ قول امام شوکانی نے "القول المفید" میں نقل کیا ہے۔ ان کی اصل عبارت درج ذیل ہے:

"قال صاحب الهداية في روضة العلماء: إنه قيل لأبي حنيفة: إذا قلت

قولاً، و كتاب الله يخالفه؟ قال: اتركوا قولي بكتاب الله، فقيل له: إذا كان خبر الرسول يخالفه؟ قال: اتركوا قولي بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم، فقيل له: إذا كان قول الصحابي يخالفه؟ قال: اتركوا قولي بقول الصحابي." (القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، ص: ۲۳)

حضرت الامام نے اپنے شاگرد رشید امام ابو یوسف سے کہا:

"ويحك يا يعقوب! لا تكتب عني كل ما أقول، فإننا بشر، نقول القول اليوم، ونرجع عنه غدا، ونقول القول غداً، ونرجع عنه بعد غد."

(الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء لابن عبد البر، ص: ۱٤٥)

''اے یعقوب! میری زبان سے نکلی ہوئی ہر بات مت لکھا کرو، اس لیے کہ ہم بھی ایک انسان ہیں، آج ہم ایک بات کہتے ہیں اور کل اس سے رجوع کر لیتے ہیں، کل کی کہی ہوئی بات سے پرسوں رجوع کر لیتے ہیں۔''

آپ نے اہل علم وفتویٰ کو تاکید فرمائی:

"حرامٌ على من لم يعرف دليلي أن يفتي بقولي."

(الميزان الكبرى للشعراني، ص: ۳۸)

''جس شخص کو میری کہی ہوئی بات کی دلیل کا علم نہیں، اس پر حرام ہے کہ وہ میرے قول پر فتویٰ جاری کرے۔''

اور آپ نے اپنا مذہب ان الفاظ میں بیان فرمایا:

"إذا صح الحديث فهو مذهبي."

(رد المحتار لابن عابدين: ۱/ ٦٨، دار الفكر، ۱۹٦٦ء)

''جب حدیث صحیح ثابت ہو جائے تو وہی میرا مذہب ہے۔''

یعنی حدیث صحیح کے مقابلے میں کسی کی رائے کو اہمیت حاصل نہیں۔ میری رائے بھی حدیث کے خلاف ہو تو وہ بھی قابل التفات نہیں بلکہ ترک کے لائق ہے اور حدیث صحیح ہی اصل چیز ہے اور یہی میرا مذہب ہے۔

آپ جب فتویٰ دیتے تو فرماتے:

''یہ نعمان بن ثابت کی رائے ہے، ہمارے خیال میں یہ بہت اچھی رائے ہے، جو

اس سے بہتر بات پیش کرے اس کی بات کو ترجیح ہے۔'' (إعلام الموقعين: ١/ ٧٥)

آپ حدیث کو کتنی اہمیت دیتے تھے اس کا اندازہ امام ابو یوسف کے اس واقعے سے لگا سکتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک یہ بیان کیا گیا ہے کہ وقف کا فروخت کرنا جائز ہے، حالانکہ حدیث میں واضح طور پر موجود ہے:

"لا يباع أصلها ولا يوهب ولا يورث." (صحيح البخاري، الوصايا، حديث: ٢٧٧٢)

''وقف نہ فروخت کیا جائے، نہ ہبہ کیا جائے اور نہ ورثے میں تقسیم کیا جائے۔''

امام ابو یوسف فرماتے ہیں:

"لو بلغ أبا حنيفة هذا الحديث لقال به، ورجع عن بيع الوقف."

(سبل السلام شرح بلوغ المرام للصنعاني: ٣/ ٨٦)

''اگر امام ابوحنیفہ کو یہ حدیث مل جاتی تو اس کے مطابق ہی موقف اختیار کرتے اور اپنے بیع وقف کے مسلک سے رجوع کر لیتے۔''

قاضی صدر الدین ابن ابی العز حنفی لکھتے ہیں:

"وقد قال أبو يوسف لما رجع عن قوله في مقدار الصاع وعن صدقة الخضروات وغيرها: لو رأى صاحبي ما رأيت لرجع كما رجعت."

(الاتباع لابن أبي العز الحنفي، ص: ٢٨، المكتبة السلفية، لاهور)

''جب امام ابو یوسف نے صاع کی مقدار اور سبزیوں میں زکوۃ وغیرہ کے مسائل میں رجوع کر لیا تو فرمایا: اگر میرے استاذ کے علم میں بھی وہ چیز آ جاتی جو میرے علم میں آئی تو وہ بھی اسی طرح رجوع کر لیتے جیسے میں نے رجوع کر لیا۔''

گویا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اپنے تلامذہ کی تربیت ایسے انداز میں فرمائی کہ قرآن و حدیث کے نصوص کا احترام اور ان کا تسلیم کرنا ضروری ہے اور یوں ان کو فقہی جمود سے بچنے کا درس دیا۔ یہی وجہ ہے کہ امام صاحب کے خصوصی تلامذہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ نے اپنے استاذ سے بے شمار مسائل میں اختلاف کیا، یہاں تک کہ ان کی تعداد دو تہائی بیان کی گئی ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں:

"استنكف أبو يوسف و محمد من اتباعه في ثلثي مذهبه."

(المنخول من تعليقات الأصول للغزالي، دار الفكر، بتحقيق محمد حسن هيتو)

''ان دونوں شاگردوں نے اپنے امام کے مذہب کے دوتہائی مسائل کا انکار کیا ہے۔''

اور یہ اختلاف فروعی مسائل تک محدود نہیں بلکہ یہ اختلاف مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ کے بقول اصول میں بھی کچھ کم نہیں۔ چنانچہ وہ مقدمۂ "عمدة الرعاية" میں تحریر فرماتے ہیں:

"فإن مخالفتهما لأبي حنيفة في الأصول غير قليلة حتى قال الإمام الغزالي: إنهما خالفا أبا حنيفة في ثلثي مذهبه."

(مقدمه عمدة الرعاية في حل شرح الوقاية، ص: ٨، مطبع مجتبائی دہلی)

''دونوں شاگردوں کی اپنے استاذ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اصول میں مخالفت بھی کچھ کم نہیں، حتی کہ امام غزالی نے کہا کہ انھوں نے اپنے استاذ کے مذہب سے دو تہائی مسائل میں اختلاف کیا ہے۔''

مذکورہ تفصیل سے واضح ہے کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذۂ خاص ہرگز اس فقہی جمود کے قائل نہیں ہیں جو ان کے بعد ان کے اکثر پیروکاروں اور نام لیواؤں میں پیدا ہوا۔ نہ انھوں نے احادیث سے انحراف وگریز کے لیے خاص اصول وضع اور استعمال کیے، جیسا کہ بعد کے اعتزال سے متأثر فقہائے احناف نے وضع کیے اور ان کی بنیاد پر بہت سی احادیث کو رد کر دیا، جیسا کہ آگے اس کی کچھ ضروری تفصیل آئے گی۔

اپنے ائمہ کے صحیح پیروکار:

انھی کے نقشِ قدم پر چلنے والے وہ بعض علماء ہیں جنھوں نے احادیث صحیحہ کی بنیاد پر اپنی فقہ حنفی کے بہت سے مسائل یا بعض کو چھوڑ دیا اور احادیث کو ترجیح دی۔ جیسے مولانا عبدالحی لکھنوی وغیرہ ہیں، جس کی تفصیل ہمارے فاضل دوست اور محقق مولانا ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ کی کتاب ''مسلکِ احناف اور مولانا عبدالحی لکھنوی'' میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔ انھوں نے ایک دو نہیں بیسیوں مسائل میں حنفی فقہ کو چھوڑ کر اس مسلک اور رائے کو اختیار کیا جس کا اثبات احادیث سے ہوتا ہے۔ اس طرح اور بھی بعض حنفی علماء ہیں جنھوں نے یہی موقف اختیار کیا اور حدیث کو اور اس سے ثابت شدہ مسئلے کو ترجیح دی۔ ان کی بعض مثالیں حضرت حافظ صاحب رحمہ اللہ نے بھی بیان کی ہیں، جنھیں آپ ملاحظہ فرمائیں گے۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا مسلک ومشرب:

ان میں ایک نہایت نمایاں مثال شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ؒ (متوفی ۱۱۷۶ھ) کی بھی ہے جن کے طرزِ فکر وعمل کو اپنانے کا دیوبندی احناف بھی دعویٰ کرتے ہیں لیکن یہ ان کا صرف دعویٰ ہی ہے۔ اگر واقعی ایسا ہوتا تو اہلحدیث اور احناف کے درمیان فقہی اختلافات کی خلیج یا شدت یقیناً کم ہوجاتی۔ شاہ صاحب ؒ کا موقف حضرت محدث گوندلوی ؒ نے بھی بیان کیا ہے، جو کتاب میں آپ ملاحظہ فرمائیں گے لیکن ہم اپنی بات کی وضاحت کے لیے اس کو یہاں اپنے الفاظ اور سیاق میں بیان کرنا بھی مناسب سمجھتے ہیں، اس میں کچھ تکرار تو یقیناً ہوگی لیکن انداز اور اسلوب کی تبدیلی سے ان شاء اللہ یہ قندِ مکرر کی حیثیت کی حامل ہوگی، جس سے کام و دہن کی لذت دو چند ہی ہوتی ہے، کم نہیں ہوتی۔

علاوہ ازیں شاہ صاحب ؒ نے اپنی مخلصانہ مساعی سے جہاں ایک طرف فقہی جمود کو توڑا، وہاں دوسری طرف اس کو کم کرنے کے لیے ایسے فکری ونظریاتی خطوط کی بھی نشاندہی فرمائی ہے جنھیں اختیار کر کے فقہی اختلافات کی شدت و وسعت اور حزبی تعصب کو کم کیا جا سکتا ہے۔

انھوں نے اس کے لیے ایک تجویز تو یہ پیش کی ہے کہ فقہی اختلافات بالخصوص حنفی شافعی اختلافات قرآن و حدیث کے ظواہر پر پیش کیے جائیں، جو ان کے مطابق یا ان کے اَقرب ہوں انھیں تسلیم کرلیا جائے اور جو فقہی مسائل قرآن وحدیث کے خلاف ہوں، انھیں ترک کردیا جائے۔

دوسری تجویز یہ پیش کی ہے کہ فقہائے اہل حدیث اور فقہائے اہل الرائے دونوں اعتدال کا راستہ اختیار کریں۔ اول الذکر گروہ قرآن و حدیث کے ظواہر کو تقدس کا اتنا درجہ نہ دے کہ تفقہ بالکل نظر انداز ہوجائے، جیسے اہل ظاہر (امام ابن حزم وغیرہ) نے کیا، اور ثانی الذکر گروہ اقوالِ ائمہ کو اتنی اہمیت نہ دے کہ قرآن و حدیث کے نصوص سے بھی وہ فائق تر ہو جائیں، بلکہ اس کے بین بین راستہ اختیار کیا جائے۔ فقہائے کرام کی فقہی کاوشوں سے بھی استفادہ کیا جائے لیکن نصوصِ صریحہ کا بھی پورا احترام و تقدس ملحوظ خاطر رہے۔ اسے وہ محققین فقہائے اہل حدیث کا طریقہ بتلاتے ہیں اور اسی کی تلقین انھوں نے بہ شد و مد اور بہ تکرار و اصرار کی ہے۔ اس سلسلے کی چند عبارتیں پیش خدمت ہیں۔

اپنی مشہور تالیف "التفهيمات الإلٰهية" میں عقائد کے بارے میں کتاب وسنت، قدمائے اہل سنت اور سلف کے منہاج کی پابندی کی وصیت کرتے ہوئے فروعات کے بارے میں لکھتے ہیں:

''و در فروع پیروی علمائے محدثین کبار کہ جامع باشند میان فقہ و حدیث کردن و دائما تفریعات فقہیہ را بر کتاب وسنت عرض نمودن آنچہ موافق باشد در حیز قبول آوردن والا کالائے بد بریش خاوند دادن۔ امت رایچ وقت از عرض مجتہدات بر کتاب وسنت استغناء حاصل نیست وسخن متقشفۂ فقہاء کہ تقلید عالمے را دست آویز ساختہ تتبع سنت را ترک کردہ اندنشیندن و بہ ایشاں التفات نہ کردن وقربت خدا جستن بدوریٔ ایناں۔''

(تفہیمات: ۲/ ۲۸۸، طبع جدید)

''فروع میں علمائے محدثین کی پیروی کرنا جو حدیث و فقہ کے جامع ہیں۔ مسائل فقہیہ کو کتاب وسنت پر پیش کرنا، جو ان کے موافق ہوں انھیں قبول کرنا اور مخالف کو پھینک دینا۔ امت کے لیے اس کے سوا چارہ نہیں کہ وہ ہر وقت اجتہادی مسائل کو کتاب وسنت پر پیش کرتی رہے اور وہ خشک فقہاء، جنھوں نے تقلید کو ضروری قرار دے رکھا ہے اور سنت کی تلاش وجستجو کو ترک کیا ہوا ہے، ان کی باتیں نہ سننا، نہ ان کی طرف نظرِ التفات کرنا۔ ان کے بغیر ہی حق تعالیٰ کے قرب کی جستجو کرنا۔''

"التفهيمات الإلٰهية" جلد اول میں فرماتے ہیں:

"إني أقول لهٰؤلاء المسمين أنفسهم بالفقهاء الجامدين علي التقليد يبلغهم الحديث من أحاديث النبيﷺ بإسناد صحيح، وقد ذهب إليه جمع عظيم من الفقهاءِ المتقدمين، ولا يمنعهم إلا التقليد، لمن لم يذهب إليه، ولهٰؤلاء الظاهرية المنكرين للفقهاء الذين هم طراز حملة العلم، وأئمة أهل الدين، إنهم جميعا على سفاهة وسخافة رأي وضلالة وإن الحق أمر بين بين."

(۱/ ۲۷۷، طبع جدید شاہ ولی اللہ اکیڈمی، حیدر آباد، سندھ)

''میں ان سے کہتا ہوں جو خود کو فقہاء سمجھتے اور ان میں انتہائی تقلیدی جمود آ چکا ہے کہ جب ان کو امت میں معمول بہ صحیح حدیث پہنچتی ہے تو اس پر عمل سے انھیں صرف تقلید جامد روک دیتی ہے، اور بالکل ظاہر پرست حضرات سے بھی کہتا ہوں جو ایسے

فقہاء کا انکار کرتے ہیں جو حاملینِ علم اور ائمہ دین ہیں کہ یہ دونوں فریق غلط راہ پر جا رہے ہیں۔ یہ کم فہمی کی راہ ہے اور معاملہ (حق) ان دونوں کے بین بین ہے۔''

کچھ آگے چل کر فرماتے ہیں:

"وأشهد لله بالله أنه كفر بالله أن يعتقد في رجل من الأمة ممن يخطئ ويصيب أن الله كتب عليّ اتباعه حتماً، وأن الواجب عليّ هو الذي يوجبه هذا الرجل عليّ، ولٰكن الشريعة الحقة قد ثبتت قبل هذا الرجل بزمان، قد وعاها العلماء، وأداها الرواة، وحكم بها الفقهاء، وإنما اتفق الناس على تقليد العلماء علىٰ معنى أنهم رواة الشريعة عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأنهم علموا ما لم نعلم، وأنهم اشتغلوا بالعلم ما لم نشتغل، فلذلك قلدوا العلماء، فلو أن حديثاً صح، وشهد بصحته المحدثون، وعمل به طوائف، فظهر فيه الأمر، ثم لم يعمل به هو، لأن متبوعه لم يقل به، فهذا هو الضلال البعيد." (حوالۂ مذکور، ص: ۲۷۹)

''میں اللہ کے لیے اللہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ امت میں سے کسی آدمی کے متعلق، جس سے خطا وصواب دونوں باتوں کا احتمال ہے، یہ اعتقاد رکھنا کہ اللہ نے اس کی اطاعت مجھ پر فرض کر دی ہے اور میرے لیے صرف وہی چیز واجب ہے جسے وہ واجب قرار دے، کفر ہے۔ کیونکہ شریعت اس شخص سے مدتوں پہلے موجود ہے، جسے علماء نے یاد کیا، راویوں نے بیان کیا اور فقہاء نے اس کے مطابق فیصلے کیے۔ لوگوں نے علماء کی تقلید پر صرف اس لیے اتفاق کیا کہ وہ آنحضرت ﷺ سے شریعت کے راوی ہیں، انھیں جو علم تھا ہمیں نہیں اور علم ان کا مشغلہ تھا، جبکہ ہمارا ویسا مشغلہ نہیں۔ لیکن اگر حدیث صحیح ہو، محدثین نے اس کی صحت کی گواہی دی ہو، لوگوں نے اس پر عمل کیا ہو اور معاملہ واضح ہو چکا ہو، پھر اس حدیث پر اس لیے عمل نہ کیا جائے کہ اس کے امام یا متبوع نے اس کے مطابق فتویٰ نہیں دیا تو یہ بہت بڑی گمراہی ہے۔''

نیز فرماتے ہیں:

"ونشأ في قلبي داعية من جهة الملأ الأعلى، تفصيلها أن مذهبي أبي

حنيفة والشافعي هما مشهوران في الأمة المرحومة، وهما أكثر المذاهب تابعاً وتصنيفاً، وكان جمهور الفقهاء و المحدثين والمفسرين والمتكلمين والصوفية متمذهبين بمذهب الشافعي، وجمهور الملوك وعامة اليونان متمذهبين بمذهب أبي حنيفة، وأن الحق الموافق لعلوم الملأ الأعلى اليوم أن يجعلا كمذهب واحد، يعرضان على الكتب المدونة في حديث النبي صلى الله عليه وسلم من الفريقين، فما كان موافقاً بها يبقىٰ، وما لم يوجد له أصل يسقط، والثابت منها بعد النقد إن توافق بعضه بعضا، فذلك الذي يعضّ عليه بالنواجذ، وإن تخالف تجعل المسئلة على قولين، ويصح العمل عليهما أو يكون من قبل اختلاف أحرف القرآن أو على الرخصة والعزيمة أو يكونان طريقين للخروج من المضيق، كتعدد الكفارات أو يكون أخذا بالمباحين المستويين، لا يعدو الأمر هذه الوجوه إن شاء الله تعالىٰ.“

(التفهيمات الإلٰهية: ۱/ ۲۷۹۔ ۲۸۰، حیدرآباد سندھ، ۱۹۶۷ء)

اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے:

”ملأ اعلیٰ کی طرف سے میرے دل میں یہ داعیہ پیدا ہوا کہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما کے مذاہب کو جو امت میں مشہور ہیں، ان دونوں کو یکجا کر دیا جائے (جس کا طریقہ یہ ہے کہ) دونوں مذاہب کے فقہاء وعلماء کی مرتبہ کتابوں کو حدیث نبوی پر پیش کیا جائے، جو مسائل حدیث کے موافق ہوں، قبول کر لیے جائیں اور جن کی اصل حدیث میں نہ ہو، انھیں ساقط کر دیا جائے۔ اس طرح نقد ونظر (جانچ پڑتال) کے بعد جن مسائل میں اتفاق ہو جائے ان پر مضبوطی سے عمل کیا جائے۔ اگر اختلاف ہو تو وہاں دو رائیں تصور کر لی جائیں اور دونوں پر عمل صحیح سمجھا جائے۔“

التفہیمات جلد دوم میں اس کی بایں طور وضاحت فرماتے ہیں:

”ونحن نأخذ من الفروع ما اتفق عليه العلماء، لاسيما هاتان الفرقتان العظيمتان الحنفية والشافعية، وخصوصاً في الطهارة والصلوة، فإن لم

يتيسر الاتفاق، واختلفوا، فنأخذ بما يشهد له ظاهر الحديث ومعروفه، ونحن لا نزدري أحداً من العلماء، فالكل طالبوا الحق، ولا نعتقد العصمة في أحد غير النبي صلى الله عليه وسلم، والميزان في معرفة الخير والشر الكتاب على تأويله الصريح، ومعروف السنة، لا اجتهاد العلماء ولا أقوال الصوفية." (التفهيمات الإلهية: ۲/ ۲٤۲-۲٤۳)

اس عبارت کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

''فروعات میں وہ چیزیں لے لی جائیں جن پر علماء متفق ہو جائیں۔ بالخصوص حنفی، شافعی فقہ سے نماز اور طہارت کے متفقہ مسائل لے لیے جائیں اور اگر اتفاق نہ ہو سکے تو پھر ظاہر حدیث اور معروف حدیث کے مطابق عمل کیا جائے۔ ہم کسی صاحب علم کی تحقیر نہیں کرتے، سب طالب حق تھے، تاہم نبیٔ اکرم ﷺ کے علاوہ ہم کسی اور کی عصمت کا اعتقاد نہیں رکھتے اور خیر وشر کی معرفت کے لیے میزان ہمارے نزدیک اللہ کی کتاب اور معروف سنت ہی ہے نہ کہ علماء کے اجتہاد اور صوفیہ کے اقوال۔''

''الانصاف'' اور ''عقد الجید'' میں بھی شاہ صاحب نے اس موضوع پر بڑی عمدہ اور مفید بحثیں کی ہیں، بلکہ یہ دونوں کتابیں خاص اسی موضوع پر ہیں اور فقہی اختلاف کا ایک معتدل حل پیش کرتی ہیں۔

ان اقتباسات سے دو باتیں بہر حال واضح ہیں:

۱۔ ان کے نزدیک نصوص قرآن وحدیث دیگر تمام اجتہادات واقوال ائمہ سے زیادہ اہم ہیں۔

۲۔ وہ فقہی اختلافات اور تقلیدی جمود پر مطمئن نہیں بلکہ وہ اس کو ختم کرنے کی شدید آرزو اور خواہش رکھتے تھے اور ان دونوں باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تقلیدی اور فقہی جمود کو سخت ناپسند کرتے ہیں۔

۳۔ شاہ ولی اللہ ان خود ساختہ فقہی اصولوں کے بھی خلاف ہیں جن کی بنا پر غالی مقلدین نے بہت سی احادیثِ صحیحہ مسترد کر دی ہیں۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں:

''ہر حامل مذہبے برائے مذہب خود اصول درست کرد وحنفیاں برائے اِحکامِ مذہبِ خود اصلے چند تراشیدہ اند مثل الخاص مبين فلا يلحقه البيان، العام قطعي

كالخاص، المفهوم المخالف غير معتبر، الترجيح بكثرٌ الرواة غير معتبر، الزيادة على الكتاب نسخ، إلى غير ذلك.''

(قرة العينين في تفضيل الشيخين، ص: ١٧٦)

''ہر مذہب والے نے اپنے مذہب کے (اثبات کے) لیے اصول بنا لیے، احناف نے اپنے مذہب کی پختگی کے لیے کچھ اصول تراش لیے ہیں (جن کی روشنی میں وہ ہر چیز کو دیکھتے ہیں) مثلاً خاص مبین ہے، اسے بیان کی ضرورت نہیں۔ عام بھی خاص کی طرح قطعی الدلالہ ہے۔ مفہوم مخالف معتبر نہیں۔ کثرتِ رواۃ کی وجہ سے ترجیح غیر معتبر ہے۔ کتاب اللہ پر زیادتی، کتاب کا نسخ ہے، وغیرہ وغیرہ۔''

ان خود ساختہ اصولوں کی بنیاد پر بہت سے لوگوں نے کتنی ہی احادیث صحیحہ وقویہ کو رد کر دیا ہے، جس کی تفصیل بڑی لمبی اور دل خراش ہے۔ شاہ صاحب نے ''حجة الله البالغة (١/ ١٦٠)'' اور ''الإنصاف'' میں بھی ان وضع کردہ اصولوں اور ان کی بنا پر احادیث کو رد کرنے کا ذکر کیا ہے۔

ہم نے یہاں شاہ صاحب کا یہ اقتباس صرف اس پہلو کی وضاحت کے لیے پیش کیا ہے کہ وہ ایسے تقلیدی جمود کے سخت خلاف ہیں جس کی دعوت مقلدین دیتے ہیں۔

۴۔ شاہ صاحب کی فقہی وسعت ان کے اس طرز عمل سے بھی واضح ہوتی ہے جو انھوں نے ''اجتہاد'' کے سلسلے میں اختیار فرمایا ہے۔ شاہ صاحب نے مختلف مقامات پر اجتہاد اور استنباطِ مسائل کے دو طریقے بیان فرمائے ہیں۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں:

''باید دانست کہ سلف استنباط مسائل و فتاویٰ بردو وجہ بودند یکے آنکہ قرآن و حدیث و آثار صحابہ جمع می کردند و ازاں جا استنباط می نمودند ایں اصل راہِ محدثین است و دیگر آنکہ قواعد کلیہ کہ جمع از ائمہ تنقیح وتہذیب آں کردہ اند یاد گیرند بے ملاحظۂ ماخذ آنہا پس ہر مسئلہ کہ وارد می شد جواب آں از ہماں قواعد طلب می کردند و ایں طریقہ اصل راہ فقہاء است و غالب بر بعض سلف طریقۂ اولیٰ بود و بر بعض آخر طریقۂ ثانیہ۔''

(مصفّى، شرح موطأ: ١/ ٤، طبع قديم)

''سلف میں استنباطِ مسائل (اجتہاد) کے دو طریق تھے۔ پہلا یہ کہ قرآن و حدیث اور

آثار صحابہ جمع کیے گئے اور ان کی روشنی میں آمدہ مسائل پر غور کیا گیا، یہ محدثین (اہل الحدیث) کا طریقہ تھا۔ دوسرا طریقہ یہ کہ (قرآن و حدیث اور آثار صحابہ کی بجائے) ائمہ کے منقح اور مہذب قواعد کلیہ کی روشنی میں پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کیا گیا اور اصل مآخذ (قرآن و حدیث) کی طرف توجہ کی ضرورت ہی نہ سمجھی گئی، یہ فقہاء کا طریقہ ہے۔ سلف میں سے ایک گروہ پہلے طریق کا پابند ہے اور ایک گروہ دوسرے طریق کا۔"

اور "عقد الجید" میں شاہ صاحب نے اہل حدیث (محدثین) کے بھی دو گروہوں کا ذکر کیا ہے۔ ایک محققین فقہائے اہل حدیث اور دوسرے ظاہری اہل حدیث، اور اہل ظواہر کو محققین اہل حدیث سے الگ قرار دیا ہے، ظاہریوں کی علامت یہ بتلائی ہے کہ وہ قیاس و اجماع کے قائل نہیں۔ چنانچہ شاہ صاحب محققین فقہائے اہل حدیث کے طرزِ اجتہاد اور استنباطِ مسائل کے ذکر کے بعد لکھتے ہیں:

"فهذا طريقة المحققين من فقهاء المحدثين، وقليل ما هم، وهم غير الظاهرين من أهل الحديث الذين لا يقولون بالقياس والإجماع."

(عقد الجيد مع ترجمة سلك مرواريد، ص: ٤٤، طبع مجتبائی، دہلی)

"محققین فقہائے اہل حدیث محدثین کا یہ طریقہ تھا اور ایسے لوگ کم ہیں اور یہ لوگ علیحدہ ہیں ظاہری اہل حدیث سے جو قیاس کے قائل ہیں نہ اجماع کے۔"

حجۃ اللہ البالغہ میں شاہ صاحب نے انھی محققین فقہائے اہل حدیث کے ان قواعد کا تذکرہ فرمایا ہے جو ان کے نزدیک تطبیق بین النصوص، استنباط مسائل، اجتہاد و رائے کے لیے معیار اور بنیادی اصول ہیں۔ جن کا اردو ترجمہ حسب ذیل ہے:

"جب قرآن مجید میں کوئی حکم صراحتاً موجود ہو تو اہل حدیث کے نزدیک کسی دوسری چیز کی طرف توجہ کی ضرورت نہیں۔

اگر قرآن مجید میں تاویل کی گنجائش ہو اور مختلف مطالب کا احتمال ہو تو حدیث کا فیصلہ ناطق ہوگا۔ قرآن کا وہی مفہوم درست ہوگا جس کی تائید سنت سے ہوتی ہو۔

اگر قرآن مجید کسی حکم کے متعلق خاموش ہو تو عمل حدیث پر ہوگا۔ وہ حدیث چاہے فقہاء کے درمیان مشہور و معروف ہو یا کسی شہر کے ساتھ مخصوص ہو یا کسی خاندان یا

کسی خاص طریقے سے مروی ہو اور چاہے اس پر کسی نے عمل کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ وہ حدیث (بشرطِ صحت) قابل استناد ہوگی۔
جب کسی مسئلے میں حدیث مل جائے تو کسی امام اور مجتہد کی پروا نہ کی جائے گی، نہ کوئی اثر قابل قبول ہوگا۔
جب پوری کوشش کے باوجود کسی مسئلے میں حدیث نہ ملے تو صحابہ وتابعین کے فتووں پر عمل کیا جائے گا، اور اس میں کسی قوم اور شہر کی قید یا تخصیص نہیں ہوگی۔ اگر خلفاء اور جمہور فقہاء متفق ہو جائیں تو اسے کافی سمجھا جائے گا۔
اگر فقہاء میں اختلاف ہو تو زیادہ متقی و عالم اور زیادہ حفظ وضبط رکھنے والے شخص کی حدیث قبول کی جائے گی یا پھر جو روایت زیادہ مشہور ہوگی اسے لیا جائے گا، اگر علم و فضل، ورع وتقویٰ اور حفظ وضبط میں سب برابر ہوں تو اس مسئلے میں متعدد اقوال متصور ہوں گے جن میں سے ہر ایک پر عمل جائز ہوگا۔
اگر اس میں بھی اطمینان بخش کامیابی نہ ہو تو قرآن وسنت کے عمومات، اقتضاء اور ایماء ات (اشارات) پر غور کیا جائے گا۔ اصول فقہ کے مروجہ قواعد پر اعتماد نہیں کیا جائے گا بلکہ طمانیت قلب اور ضمیر کے سکون پر اعتماد کیا جائے گا، جس طرح متواتر روایات میں اصل چیز راویوں کی کثرت اور ان کی حالت نہیں بلکہ اصل شے دل کا اطمینان اور سکون ہے۔ یہ اصول پہلے بزرگوں (صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ) کے طریق کار اور ان کی تصریحات سے ماخوذ ہیں۔''

اس کے بعد شاہ صاحب رحمہ اللہ نے ان آثار کا ذکر کیا ہے جن میں ان اصول کی طرف رہنمائی کی گئی ہے جن میں اولیت قرآن، حدیث اور آثار صحابہ رضی اللہ عنہم کو دی گئی ہے۔

ہمارے خیال میں اجتہاد کا یہ طریقہ جسے شاہ صاحب نے تفہیمات میں بین بین اور عقد الجید میں محققین فقہائے اہل حدیث کا طرز بتلایا ہے، جس میں ظاہریوں کی طرح قیاس صحیح اور باقاعدہ اجتہاد کا انکار ہے، نہ اہل علم فقہاء کی صحیح فکری کاوشوں سے اعراض اور نہ جامد مقلدین کی طرح نصوص قرآن وحدیث سے بے اعتنائی اور ان میں توجیہاتِ بعیدہ اور تاویلاتِ رکیکہ کی

ترغیب ہے، یہی طریقۂ اجتہاد صحیح ہے۔ اور یہ پہلے گزر چکا ہے کہ شاہ صاحب نے اپنی وصیت میں انھی فقہائے محدثین کی پیروی کی تاکید کی ہے جو حدیث و فقہ کے جامع ہوں اور ہمیشہ فقہی تخریجات کو کتاب وسنت پر پیش کرنے کو ضروری سمجھتے ہوں۔

شاہ ولی اللہ ؒ کے معتدل مسلک اور فقہی وسعت ظرفی کی تفصیل پیش کرنے کا اصل مقصد یہ ہے کہ پاکستان میں بھی اس وقت اسی فقہی وسعت کی ضرورت ہے، اس کے بغیر یہاں نفاذِ اسلام کی منزل قریب نہیں آسکتی۔

یہ مذموم تلفیق نہیں، جائز تلفیق ہے:

بعض لوگ شاید اس نقطۂ نظر کو تلفیق قرار دے کر اسے مسترد کر دیں لیکن یہ رویہ صحیح نہیں۔ تلفیق کا مطلب ہے کہ ایک مذہب کا حامل شخص دوسرے مذاہب کی باتیں اختیار کر لے۔ یہ تلفیق مطلقاً مذموم نہیں۔ صرف اس وقت مذموم ہے جب مقصد صرف سہولتوں کی تلاش ہو۔ ہر مذہب سے اپنی خواہش نفس کے مطابق چیزیں لے لینا، یہ یقیناً قابل مذمت ہے۔ لیکن اگر مقصد یہ ہو کہ اس طرح نصوص شریعت کی بالا دستی قائم ہو اور عوام کو زیادہ آسانی فراہم کی جائے تو یہ عین مطلوب ہے، اسے کوئی بھی وہ تلفیق قرار نہ دے گا جو مذموم ہے۔ خود امام ابوحنیفہ ؒ بھی اس کے جواز کے قائل ہیں۔ چنانچہ ملا علی قاری حنفی فرماتے ہیں:

”وحكى الحناطي وغيره عن أبي إسحاق فيما إذا اختار من كل مذهب ما هو أهون عليه أنه يفسق به، وعن أبي حنيفة أنه لا يفسق به.“

(مرقاة المفاتيح: ۷/ ۳۳، مكتبة امدادية)

”حناطی وغیرہ نے ابواسحاق کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جو شخص ہر مذہب سے آسانیاں اور رخصتیں ہی پسند کرے گا تو اس طرح وہ فاسق ہو جائے گا اور امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ اس سے وہ فاسق نہیں ہوگا۔“

صرف رخصتیں تلاش کرنا بھی امام صاحب کے نزدیک فسق نہیں تو نصوصِ شریعت کی بالا دستی اور عوام کی سہولتوں کے نقطۂ نظر سے مختلف مذاہب کی باتیں اختیار کرنا کیسے غلط ہوگا؟ چنانچہ ہر دور میں علماء نے ایسا کیا ہے، خود پاک و ہند کے حنفی علماء نے زوجۂ مفقود الخبر کے بارے میں

فقہ حنفی کی بجائے مالکی فقہ کا مسلک اپنا کر اسے چار سال کے انتظار کے بعد چار مہینے دس دن کی عدت گزار کر نکاح کرنے کی اجازت دی ہے۔ اسی طرح عورتوں سے متعلقہ بعض اور مسائل میں بھی یہ اجازت دی ہے، جس کی تفصیل "الحیلة الناجزہ" میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اور اس کی تائید متحدہ ہندوستان کے دیگر علمائے احناف نے بھی کی ہے۔

علاوہ ازیں فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اس طرح کرنے سے کوئی شخص تقلیدِ امام کے دائرے سے نہیں نکلتا۔ جیسا کہ پاک و ہند کے احناف مالکی مسلک کے اپنانے کی وجہ سے حنفیت سے خارج نہیں ہوئے۔ (اس نکتے کی مزید وضاحت حضرت محدث گوندلوی رحمہ اللہ نے بھی کی ہے)

بلکہ ایک اور حنفی عالم، جنھوں نے فقہ حنفی کو مدلل کرنے کے لیے پانچ ضخیم جلدوں میں ایک کتاب "مجموعہ قوانینِ اسلام" لکھی ہے، ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن (سابق چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان) نے زوجۂ مفقود الخبر کے مسئلے میں چار سال سے بھی کم مدت کے اندر، یعنی ایک سال اور بوقت ضرورت فی الفور عدالت کو نکاح فسخ کر کے مذکورہ عورت کو دوسری جگہ شادی کرنے کی اجازت دی ہے۔ چنانچہ وہ ایک سال کے قول کو (چار سال کے مقابلے میں) موجودہ زمانے کے لحاظ سے ترجیح دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "مگر لازم ہے کہ مزید ایک سال انتظار کا حکم اس صورت میں دیا جائے گا جب کہ عورت کے پاس ایک سال کے نفقے کا انتظام موجود ہو۔ بصورت دیگر عدالت، بعد ثبوتِ مفقود الخبری، بوجہ مفقود الخبریٔ شوہر و عدم موجودگیٔ نفقہ، فی الفور نکاح فسخ کرنے کی مجاز ہوگی۔"

(مجموعہ قوانین اسلام: ۲/ ۱۰۷، شائع کردہ ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد، پاکستان)

مولانا تقی عثمانی صاحب کا اعتراف:

مولانا مفتی تقی عثمانی صاحب سابق جج وفاقی شرعی عدالت پاکستان جو ایک بڑے حنفی عالم مولانا مفتی محمد شفیع مرحوم کے جلیل القدر صاحبزادے ہیں اور خود بھی اپنے علم و فضل کے اعتبار سے موجودہ علمائے احناف میں ایک نہایت ممتاز مقام کے حامل ہیں اور اپنے والد گرامی کے قائم کردہ دارالعلوم کراچی میں تدریسِ حدیث اور افتاء و تحقیق کے منصبِ عالیہ پر فائز ہیں،

وہ مولانا اشرف علی تھانوی مرحوم کی مذکورہ کتاب "الحيلة الناجزة في الحليلة العاجزة" کے نئے ایڈیشن کے دیباچے میں فقہ حنفی سے خروج کا جواز تسلیم کرتے ہوئے اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہیں کہ فقہ حنفی میں عورتوں کو پیش آنے والی مشکلات کا کوئی حل نہیں ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"ایسی خواتین جنھوں نے نکاح کے وقت تفویض طلاق کے طریقے کو اختیار نہ کیا ہو، اگر بعد میں کسی شدید مجبوری کے تحت شوہر سے گلو خلاصی حاصل کرنا چاہیں، مثلاً شوہر اتنا ظالم ہو کہ نہ نفقہ دیتا ہو، نہ آباد کرتا ہو، یا وہ پاگل ہوجائے یا مفقود الخبر ہوجائے یا نامرد ہو اور از خود طلاق یا خلع پر آمادہ نہ ہو، تو اصل حنفی مسلک میں ایسی عورتوں کے لیے شدید مشکلات ہیں، خاص طور پر ان مقامات پر جہاں شریعت کے مطابق فیصلے کرنے والا کوئی قاضی موجود نہ ہو، ایسی عورتوں کے لیے اصل حنفی مسلک میں شوہر سے رہائی کی کوئی صورت نہیں ہے ...حضرت حکیم الامت (مولانا تھانوی) قدس سرہ نے ایسے بیشتر مسائل میں مالکی مذہب کے مطابق فتویٰ دیا ہے۔"

(الحيلة الناجزة في الحليلة العاجزة، ص: ۹، ۱۰۔ مطبوعہ دارالاشاعت، اردو بازار کراچی)

علاوہ ازیں فقہائے احناف نے صراحت کی ہے کہ اس طرح کرنے سے کوئی شخص تقلیدِ امام کے دائرے سے نہیں نکلتا، جیسا کہ پاک و ہند کے احناف، مالکی مسلک کے اپنانے کی وجہ سے حنفیت سے خارج نہیں ہوئے، مولانا عبدالحی حنفی لکھنوی، شاہ ولی اللہ، شاہ عبدالعزیز اور دیگر بہت سے حضرات نے احادیث کی بنا پر فقہ حنفی کے بعض مسائل کو چھوڑ دیا، خود صاحبین نے دو تہائی مسائل میں امام ابو حنیفہ سے اختلاف کیا، کسی نے بھی یہ فتویٰ نہیں دیا کہ اس طرح کرنے سے یہ حضرات حنفیت سے یا تقلیدِ امام سے خارج ہو گئے، اس کی تفصیل آپ آگے خود حضرت محدث گوندلوی رحمہ اللہ کی کتاب میں ملاحظہ فرمائیں گے۔

بلکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ وہی طرز فکر و عمل ہے جو امام ابو حنیفہ اور ان کے ارشد تلامذہ نے اختیار کیا، اور اس میں کوئی خرابی نہیں بلکہ یہ نہایت پسندیدہ، مستحسن اور ایک مسلمان سے مطلوب ہے۔ اور احناف کا یہی وہ گروہ ہے جس کی بابت زیرِ نظر کتاب میں کہا گیا ہے کہ ان کے اور اہل حدیث کے مابین نہ کوئی اصولی اختلاف ہے اور نہ فروعی۔

علمائے احناف کے دیگر دو گروہ:

ان کے علاوہ دیگر علمائے احناف ہیں، ان کا معاملہ اس پہلے گروہ سے مختلف ہے اور پھر ان میں بھی دو گروہ ہیں، ان دونوں کے طرزِ عمل سے اہلحدیث کو شدید اختلاف ہے۔

پہلا گروہ:

یہ وہ گروہ ہے جو اکثر و بیشتر حدیث کی صحت وضعف کے اس معیار کو اور نقد و تحقیقِ حدیث کے ان اصولوں کو تسلیم کرتا ہے جو محدثین کرام نے وضع اور مقرر کیے ہیں، جیسے شیخ الحدیث مولانا سرفراز خاں صفدر گکھڑوی جن کا انتقال کچھ عرصہ قبل ہی (غالباً ۲۰۰۹ میں) ہوا ہے اور جنھوں نے حنفی مسلک کی تائید میں متعدد کتابیں تحریر کی ہیں۔ ان کی ایک کتاب مسئلہ فاتحہ خلف الامام میں ''احسن الکلام'' کے نام سے ہے، جس کے جواب میں مولانا ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ کی کتاب ''توضیح الکلام'' ہے۔ مولانا گکھڑوی مرحوم اپنی کتاب کے ابتدائیے میں لکھتے ہیں:

> ''ہم نے بعض مقامات پر ائمہ جرح و تعدیل اور جمہور محدثین کرام کے مسلّمہ اور طے شدہ اصول وضوابط کے عین مطابق ثقہ راویوں سے متعلق ثقاہت اور عدالت کے اقوال تو نقل کر دیے ہیں، لیکن اگر بعض ائمہ کا کوئی جرحی کلمہ ملا ہے تو وہ نظر انداز کر دیا ہے۔ اسی طرح اگر کسی ضعیف اور کمزور راوی کے بارے میں کسی امام کا کوئی توثیق کا جملہ ملا ہے تو اس کو بھی درخورِ اعتنا نہیں سمجھا، کیونکہ فن رجال سے ادنیٰ واقفیت والے بھی بخوبی اس امر سے واقف ہیں کہ کوئی بھی ایسا ثقہ (راوی) جس پر جرح کا کوئی کلمہ منقول نہ ہو یا ایسا ضعیف (راوی) جس کو کسی ایک نے بھی ثقہ نہ کہا ہو، کبریتِ احمر کے مترادف ہے ... بایں ہمہ ہم نے توثیق و تضعیف میں جمہور ائمہ جرح و تعدیل اور اکثر ائمہ حدیث کا ساتھ اور دامن نہیں چھوڑا۔ مشہور ہے کہ
>
> زبان خلق کو نقارۂ خدا سمجھو''
>
> (احسن الکلام: ۱/ ۴۰، طبع دوم)

مولانا مرحوم نے ثقہ اور ضعیف راویوں کی جرح و تعدیل کے بارے میں جو کچھ فرمایا

ہے وہ سو فی صد درست ہے، اہلحدیث کو اس سے مکمل اتفاق ہے۔ لیکن اصل مسئلہ دیانت داری سے مذکورہ اصول کو اپنانا اور اس پر عمل کرنا ہے۔ کاش ایسا ہوتا اور عمل بھی اس کے مطابق ہوتا تو بیشتر فقہی اختلافات ختم ہوجاتے یا ان کی شدت و وسعت ضرور کم ہوجاتی۔ لیکن المیہ یہ ہے کہ تحقیقِ حدیث کے مسلّمہ اصول وضوابط پر فریقین کے اتفاق کے باوجود احادیث کی صحت و ضعف پر فیصلہ نہیں ہو پاتا اور یوں اختلاف کی صورت ختم نہیں ہوتی، وجہ اس کی یہی ہے کہ اصول ضوابط کے انطباق میں جس علمی دیانت، حزبی تعصب سے علیحدگی اور بارگاہِ الٰہی میں جواب دہی کے احساس کی ضرورت ہے، اس فریق میں اس کا سخت فقدان ہے، اس کے مقابلے میں تقلیدی جمود غالب ہے، جو مسلّمہ اصول کو ماننے کے باوجود ان کے اپنانے اور ان کے نتائج کو تسلیم کرنے میں مانع بن جاتا ہے۔ خود مولانا گکھڑوی نے بھی اپنے بیان کردہ اصول پر عمل نہیں کیا، جس کی ''مشتے نمونہ از خروارے'' کے طور پر ایک مثال پیشِ خدمت ہے۔

محمد بن اسحاق، جن کو امام المغازی کہا جاتا ہے، ایک ایسے راوی ہیں جن کی توثیق و تضعیف میں بلاشبہ اختلاف ہے، جس کی وجہ ان کا تشیع، قدریت اور تدلیس کے ساتھ متصف ہونا ہے اور ثقہ راوی کا فرقِ باطلہ کی طرف رجحان محدثین کے نزدیک قابل جرح شمار نہیں ہوتا، جیسے خود مولانا گکھڑوی مرحوم نے بھی لکھا ہے:

> ''اور اصولِ حدیث کی رُو سے ثقہ راوی کا خارجی یا جہمی معتزلی یا مرجی وغیرہ ہونا اس کی ثقاہت پر اثر انداز نہیں ہوتا اور صحیحین میں ایسے راوی بکثرت موجود ہیں۔''
> (احسن الکلام: ۱/ ۳۰)

اور یہ بھی محدثین کے نزدیک مسلّمہ اصول ہے کہ مدلس راوی کی روایت ''عَنْ'' کے ساتھ ہو تو مقبول نہیں لیکن جہاں وہ سماعت کی تصریح کر دے تو وہ روایت مقبول اور قابلِ حجت ہے، بشرطیکہ صحت کی دوسری شرائط موجود ہوں۔ اس لیے محمد بن اسحاق کے بارے میں دیانت داری سے یہ دیکھنا ہوگا کہ اکثریت کے نزدیک وہ ثقہ ہے یا ضعیف؟ جیسا کہ مولانا گکھڑوی صاحب نے بھی اس اصول کو تسلیم اور بیان کیا ہے کہ اعتبار اکثریت کا ہوگا۔ بنا بریں جب ہم یہ دیکھتے ہیں تو محمد بن اسحاق کو ثقہ قرار دینے والے ائمہ ومحدثین کی اکثریت ہے اور تضعیف کرنے

والے اقلیت میں۔ مولانا مرحوم نے ۲۲، ۲۳ اقوال ان پر جرح کرنے والوں کے نقل کیے ہیں۔ ان کے مقابلے میں ان کی توثیق کرنے والے (۵۲) سے زیادہ ائمہ و محدثین ہیں۔ (ملاحظہ ہو مولانا زبیر علی زئی کا مضمون ''محمد بن اسحاق بن یسار اور جمہور کی توثیق'' شائع شدہ ماہنامہ ''الحدیث'' حضرو۔ اٹک، شمارہ: ۷۱، ربیع الثانی ۱۴۳۱ھ)

محدثین کے مسلّمہ اصول کی روشنی میں، جس کو خود مولانا گکھڑوی مرحوم نے بھی تسلیم کیا ہے، محمد بن اسحاق صدوق اور حسن الحدیث قرار پاتے ہیں، جن کی حدیث مقبول اور حجت ہے، بشرطیکہ ان کی بیان کردہ روایت میں سماع کی تصریح ہو اور اس روایت میں کوئی شذوذ اور دیگر کوئی علت قادحہ نہ ہو۔

اب محمد بن اسحاق راوی کے بارے میں مولانا گکھڑوی مرحوم کا طرزِ عمل دیکھیں۔ ان سے فاتحہ خلف الامام کے مسئلے پر یہ روایت آئی ہے جس میں یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے (اپنے پیچھے نماز پڑھنے والوں سے ایک مرتبہ) فرمایا:

> ''میں تمھیں دیکھتا ہوں کہ تم امام کے پیچھے پڑھتے ہو؟'' صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے کہا: اے اللہ کے رسول! اللہ کی قسم ہم پڑھتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: ''اس طرح مت کیا کرو سوائے سورۂ فاتحہ کے (یعنی وہ ضرور پڑھا کرو) کیونکہ اس شخص کی نماز نہیں ہوتی جس نے سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی۔'' (مسند احمد: ۳۲۲/۵، حدیث: ۲۳۱۲۵)

اس حدیث سے چونکہ جہری نماز میں بھی امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنے کی فرضیت ثابت ہوتی ہے تو یہاں مولانا گکھڑوی صاحب نے اس حدیث کو رد کرنے کے لیے محمد بن اسحاق کے بارے میں فرمایا:

> ''محدثین اور اربابِ جرح و تعدیل کا تقریباً پچانوے فی صدی گروہ اس بات پر متفق ہے کہ روایتِ حدیث میں اور خاص طور پر سنن و احکام میں ان کی روایت کسی طرح حجت نہیں ہو سکتی اور اس لحاظ سے ان کی روایت کا وجود اور عدم وجود بالکل برابر ہے۔''

اس کے بعد موصوف نے محمد بن اسحاق کے بارے میں ائمہ جرح و تعدیل کے وہ اقوالِ جرح

نقل کیے ہیں جن سے وہ ضعیف اور مجروح راوی ثابت ہوتے ہیں۔ (احسن الکلام: ۲/۷۰۔۷۲)

اب اسی محمد بن اسحاق کی ایک روایت جو مستدرکِ حاکم میں ہے، جس میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کا ذکر ہے، اس میں یہ بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''بلاشبہ وہ میری قبر پر آئیں گے، حتی کہ وہ مجھے سلام کہیں گے اور بلا شک میں ان کے سلام کا جواب دوں گا۔''

اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد مولانا گکھڑوی صاحب فرماتے ہیں:

''اس صحیح روایت سے بھی معلوم ہوا کہ عند القبر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا صلاۃ وسلام کا سماع محقق ہے اور آپ کا جواب دینا بھی ثابت ہے اور اس کا انکار صحیح حدیث کا انکار ہے۔''

(ملاحظہ ہو مولانا سرفراز خاں صفدر گکھڑوی کی کتاب ''تسکین الصدور'' طبع چہارم، ص: ۳۴۰)

اب یہ کون سا اصول یا ضابطہ ہے؟ یا یہ کہاں کا انصاف اور تحقیق ہے کہ ایک ہی راوی کی حدیث جب اس سے اپنی فقہ یا اپنے کسی مزعومہ عقیدے کا اثبات ہو تو اس کی بیان کردہ روایت ''صحیح روایت'' اور اس کا انکار ''صحیح حدیث کا انکار'' قرار پائے۔ اور اپنی فقہ یا مرضی کے خلاف ہو تو بعض ائمہ جرح کے یک طرفہ اقوال نقل کر کے اور ائمہ جرح و تعدیل کی اکثریت کے اقوالِ تعدیل کو نظر انداز کر کے یہ فیصلہ دینا کہ ''اس لحاظ سے ان کی روایت کا وجود اور عدمِ وجود بالکل برابر ہے۔'' **فیا للعجب**

ان کی زلف میں پہنچی تو حسن کہلائی
وہی تیرگی جو میرے نامۂ سیاہ میں ہے

اس گروہ کے نزدیک حدیث تب قابلِ حجت ہے جب اس سے ان کا کوئی فقہی مسئلہ یا ان کا خود ساختہ عقیدہ و مسلک ثابت ہوتا ہو، چاہے وہ روایت مسلّمہ اصولِ تحقیق کی رو سے پایۂ اعتبار سے ساقط ہو۔ لیکن جو حدیث اس کے برعکس ہو، چاہے وہ سند کے اعتبار سے کیسی ہی اعلیٰ درجے کی ہو، وہ ان کے نزدیک ناقابل اعتبار ہے۔ چنانچہ صحیحین (بخاری و مسلم) کی روایات سے، جن کی صحت پر علماء و فقہائے امت کا اتفاق ہے، جان چھڑانے کے لیے ان کے ثقہ راویوں کو مجروح ثابت کرنا اور تیسرے چوتھے درجے کی کتب احادیث سے یکسر ضعیف اور ناقابل اعتبار روایات سے استدلال کر کے اپنے مزعومہ عقائد اور مسائل فقہ کو ثابت کرنا اس

گروہ کا دلچسپ مشغلہ ہے۔ اور اس میں امانت و دیانتِ علمی کا جس طرح خون کیا جاتا ہے اور خوفِ خدا سے بے نیازی کا جس دیدہ دلیری سے ارتکاب کیا جاتا ہے وہاں سر پیٹ لینے کو جی چاہتا ہے، اس کی تفصیل "التنکیل" وغیرہ کتابوں میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

علمی بد دیانتی کی ایک واضح مثال:

جی چاہتا ہے کہ علمی بد دیانتی اور خوفِ خدا سے بے نیازی کی ایک آدھ مثال بھی مزید وضاحت کے لیے پیش کر دی جائے۔ (مثالیں تو بہت سی ہیں لیکن طوالت کے پیش نظر زیادہ مثالیں پیش نہیں کی جاسکتیں) ملاحظہ فرمائیں۔

اہلحدیث اور احناف کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ مرد و عورت کی نماز میں فرق کا ہے۔ اہلحدیث کہتے ہیں جو فرق احادیث سے ثابت ہیں، مثلاً عورت بغیر سر ڈھانپے نماز نہ پڑھے، امام کے بھول جانے کی صورت میں مرد سبحان اللہ کہیں اور عورتیں تالی بجا کر امام کو متنبہ کریں وغیرہ۔ باقی نماز کے احکام میں عورت "صلوا کما رأیتموني أصلي" کے تحت مردوں ہی کی طرح ارکان نماز ادا کرے گی، سینے پر ہاتھ باندھنا، رفع الیدین کندھوں کے برابر تک کرنا، رکوع، سجود، التحیات (تشہد) میں بیٹھنے کی کیفیت وغیرہ، ان تمام ارکان کی ادائیگی میں مرد اور عورت کے درمیان کسی قسم کا فرق کسی صحیح مرفوع متصل روایت سے ثابت نہیں ہے۔ علمائے احناف ان تمام باتوں میں فرق بیان کرتے ہیں اور دلچسپ بات یہ ہے کہ یہ فرق کوئی تین باتوں میں، کوئی پانچ چیزوں میں اور کوئی اس سے بھی زیادہ باتوں میں بیان کرتے ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی فرق کسی مرفوع حدیث سے ثابت نہیں، لیکن چونکہ مذکورہ فروق فقہ حنفی میں بیان ہوئے ہیں، اس لیے علمائے احناف ان کے کرنے پر اس طرح اصرار کرتے ہیں جیسے یہ نصوصِ شریعت سے ثابت ہیں حالانکہ ایسا قطعاً نہیں۔

جب علمی دلائل کے ذریعے سے عورتوں کا حنفی طریقۂ نماز ثابت کرنے کا مسئلہ آتا ہے تو اس میں علمائے احناف بالعموم دو طریقے اختیار کرتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس کے لیے یکسر ضعیف اور ناقابل حجت روایات سے استدلال کرتے ہیں، اور یہاں علمی امانت و دیانت کا خون کر کے صریحاً دھوکہ دہی کا ارتکاب کرتے ہیں، یعنی ضعیف اور منکر روایات کو صحیح باور کرایا جاتا ہے، جیسے

مثلاً ایک کتاب ''خواتین کا طریقۂ نماز'' کے عنوان سے مطبوع ہے، جو ایچ ایم سعید کمپنی کراچی کی شائع کردہ ہے۔ مؤلف کا نام ہے مولانا عبدالرؤف سکھروی نائب مفتی جامعہ دار العلوم کراچی۔ اس میں چھ سات حدیثیں، حدیثِ رسول کے نام سے درج کر کے حنفی طریقۂ نماز کا اثبات اور اس کی فضیلت ثابت کی گئی ہے، لیکن ان میں سے ایک بھی حدیث پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتی، اور اس سے بھی زیادہ تعجب خیز امر یہ ہے کہ جن کتابوں سے (جو تیسرے، چوتھے درجے کی کتابوں میں شمار ہوتی ہیں اور جن میں کثرت سے ضعیف اور منکر روایات ہیں، بصراحت محققین ومحدثین) وہ حدیثیں نقل کی گئی ہیں وہاں ان کے ضعف کی صراحت موجود ہے، مثلاً مجمع الزوائد کی ایک حدیث کا حوالہ ہے، اس کے آگے مؤلف کی طرف سے اس کی سند کے بارے میں صراحت ہے کہ اس میں ایک راویہ ام یحییٰ ہے: "لم أعرفها " میں اس کو نہیں جانتا اور یہ مسلّمہ اصول ہے کہ مجہول راوی کی روایت نامقبول ہے۔ دو روایتیں سنن الکبری بیہقی کے حوالے سے ہیں، وہاں یہ صراحت موجود ہے کہ ان میں فلاں فلاں راوی ضعیف ہیں، "لا يحتج بأمثالها"، ان جیسے راویوں کی حدیث قابل حجت نہیں ہوتی۔

(دیکھیے: مجمع الزوائد: ۲/ ۱۰۳، السنن الكبرى للبيهقي: ۲/ ۲۲۲۔۲۲۳، طبع قدیم۔ طبع جدید: ۲/ ۳۱۴۔۳۱۵)

لیکن مؤلف مذکور نے ایک نہایت ذمے دارانہ علمی منصب پر فائز ہونے کے باوجود روایات تو وہاں سے لے لیں لیکن مؤلفین کے ضعف کی صراحت اور راویوں کی حیثیتِ عرفی کو بالکل گول کر گئے۔ یہ امانت و دیانت کی کون سی قسم ہے اور زہد وتقویٰ کا کون سا انداز ہے؟

باقی بھی جتنی روایات یا فقہی دلائل بیان کیے گئے ہیں، ان سب میں اسی قسم کی ''امانت و دیانت'' کا مظاہرہ کیا گیا ہے۔ هداهم الله تعالىٰ وأعاذنا الله من ارتكاب هذه الخيانة.

بدقسمتی سے برصغیر پاک و ہند کے علمائے احناف کی اکثریت بیشتر اختلافی مسائل میں یہی رویہ اختیار کرتی ہے!

دوسرا طریقہ عورتوں کے حنفی طریقۂ نماز کے اثبات کے لیے جو بعض علمائے احناف اختیار کرتے ہیں وہ عقل و قیاس کا استعمال ہے، یعنی وہ یہ کہتے ہیں کہ عورتوں کا طریقۂ نماز جو

فقہ حنفی میں بیان کیا گیا ہے وہ عقل و قیاس کی بنیاد پر ہے اور وہ بنیاد کیا ہے؟ یہ کہ اس میں عورت کے لیے پردہ زیادہ ہے، یعنی یہ طریقہ ''اَسْتَرْ'' (زیادہ باپردہ) ہے۔ فی الحال اس بحث کو چھوڑیے کہ عبادات تو توقیفی ہیں اور توقیفی مسائل میں قیاس ہوسکتا ہے یا نہیں؟ یہاں صرف دوسرا طریقۂ استدلال بیان کرنا مقصود ہے، اس میں گویا یہ اعتراف ہے کہ فقہ حنفی میں عورتوں کا طریقۂ نماز جو مردوں سے مختلف بیان کیا گیا ہے، وہ کسی صحیح حدیث سے ثابت نہیں ہے۔ اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ علمائے احناف کا یہ گروہ امین و دیانت دار اور دھوکہ دہی سے پاک ہے، گو فقہی جمود ان کے اندر بھی موجود ہے، اسی لیے دلائل نہ ہونے کے باوجود فقہ حنفی کے اس مسئلے سے رجوع کی توفیق ان کو بھی نہیں ملی، بلکہ وہ پھر بھی اس کو قرآن و حدیث کے مطابق ہی سمجھتے اور اپنے عوام کو باور کرا رہے ہیں۔

اب یہ سوال ہے کہ علمائے احناف کا یہ دوسرا گروہ کون سا ہے؟ یہ عرب کے علمائے احناف یعنی ملک شام سے تعلق رکھنے والے ہیں، اس وقت تین کتابیں ہمارے سامنے ہیں، جو تین عرب حنفی علماء کی (عربی میں) تحریر کردہ ہیں۔ تینوں کا موضوع یہ ہے کہ فقہ حنفی کے سارے مسائل قرآن و حدیث کے مطابق ہیں اور اس کو ثابت کرنے کے لیے انھوں نے اس پر اپنا پورا زور صرف کیا ہے لیکن عجیب بات ہے کہ اس دعوے اور کوشش کے باوجود تینوں حنفی علماء نے مسئلۂ زیر بحث میں ایک مرفوع حدیث بھی پیش نہیں کی، ان میں سے بعض نے پانچ فرق اور کسی نے تین فرق بیان کیے ہیں اور دلیل صرف یہ دی ہے کہ یہ طریقہ ''اَسْتَرْ'' (زیادہ باپردہ) ہے۔ ان کتابوں کا مکمل تعارف اور ان کے ضروری اقتباسات حسب ذیل ہیں، تاکہ ہماری بات کی صداقت کوئی پرکھنا چاہے تو پرکھ سکتا ہے۔

پہلی کتاب کا تعارف:

اس کتاب کا نام ہے: "الفقه الحنفي في ثوبه الجديد۔ صياغة جديدة وميسرة للأحكام الشرعية على مذهب الإمام أبي حنيفة مع ذكر الدليل من الكتاب والسنة (٥ جلدين)"

کتاب کے نام کا ترجمہ حسب ذیل ہے:

''فقہ حنفی، نئے قالب میں، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق، شرعی احکام کی

تسہیل اور آرائش نو، کتاب وسنت کے دلائل کے ساتھ۔''

مصنف کا نام ہے عبدالحمید محمود طہماز۔ مطبوعہ الدار الشامیہ بیروت، طبع اولیٰ ۱۹۹۸ء

اس کتاب کے مؤلف نے مرد وعورت کی نماز کے درمیان پانچ فرق بیان کیے ہیں، وہ لکھتے ہیں، ہم صرف ترجمہ پیش کر رہے ہیں:

''نماز کی پہلی سنت: تکبیر تحریمہ سے پہلے رفع الیدین کرنا، مرد کانوں کے برابر تک دونوں ہاتھ اٹھائے۔ اور عورت کندھوں کے برابر تک، اس لیے کہ اس میں عورت کے لیے زیادہ پردہ ہے۔''

برصغیر کے علمائے احناف چھاتی تک ہاتھ اٹھانا بیان کرتے ہیں۔ ان صاحب نے کندھوں تک بیان کیا ہے۔ بہر حال دلیل کے طور پر مصنف نے جو حدیث پیش کی ہے، اس کا ترجمہ حسبِ ذیل ہے:

''مالک بن حویرث رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب اللہ اکبر کہتے تو اپنے دونوں ہاتھ اپنے کانوں کے برابر تک اٹھاتے۔''

(صحيح مسلم، ص ۳۹۱، الفقه الحنفي في ثوبه الجديد: ۱/ ۲۱۵)

یہ دلیل تو مردوں کے رفع الیدین کرنے کی ہوگئی، لیکن عورتیں کس دلیل کی رُو سے کندھوں تک رفع الیدین کریں؟ یہ دلیل فاضل مصنف نے پیش نہیں کی۔

دوسرا فرق: نماز کی چوتھی سنت یہ ہے کہ مرد اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے رکھے اور عورت اپنے ہاتھ اپنی چھاتیوں کے نیچے سینے پر رکھے، بغیر ہاتھوں کے پکڑے، بلکہ ہتھیلی کے اوپر ہتھیلی رکھے، اس لیے کہ اس میں اس کے لیے زیادہ پردہ ہے۔''

اس کی دلیل میں حسبِ ذیل حدیث پیش کی ہے:

''سہل بن سعد رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ لوگوں کو حکم دیا جاتا تھا کہ نماز میں مرد اپنا دایاں ہاتھ اپنے بائیں بازو پر رکھیں۔'' (صحیح بخاری، حدیث: ۷۴۰)

اس حدیث میں مرد کے لیے اس حد تک تو دلیل ہے کہ وہ حالتِ قیام میں اپنا دایاں ہاتھ اپنے بائیں بازو پر رکھے، لیکن وہ یہ ہاتھ جسم کے کس حصے پر رکھے؟ اس کی کوئی صراحت

نہیں۔ اس کے لیے فاضل مصنف نے مسند احمد اور ابو داود کے حوالے سے زیر ناف والا حضرت علی کا اثر نقل کیا ہے لیکن اس کی بابت خود ہی صراحت کر دی ہے کہ اس کی سند میں کچھ گفتگو ہے: ''وفي سنده مقال.'' (الفقه الحنفي في ثوبه الجديد: ١/ ٢١٧) لیکن عورت کے لیے ہاتھ باندھنے کا جو طریقہ بیان کیا گیا ہے اس کی کوئی دلیل سوائے استر (زیادہ باپردہ) ہونے کے کوئی اور بیان نہیں کی۔

تیسرا فرق: ''مرد رکوع میں مضبوطی سے اپنے ہاتھوں سے اپنے گھٹنوں کو پکڑ لے اور کمر کو توڑ دے، یعنی اسے ہموار رکھے، نہ وہ اونچی ہو نہ نیچی۔ ایک روایت میں ہے کہ اپنے دونوں ہاتھ اپنے گھٹنوں پر مضبوطی سے رکھ لے، ایک اور روایت میں ہے کہ اپنی انگلیاں کشادہ کر لے۔ یہ سارے احکام مردوں کے لیے ہیں۔ لیکن عورت اپنے ہاتھوں کی انگلیوں کو کشادہ کرے، نہ اپنے گھٹنے پکڑے، بلکہ اپنی انگلیوں کو ملا لے اور اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں پر رکھے اور اپنے گھٹنوں کو خم دے اور اپنے بازوؤں کو اپنے ساتھ ملا کر رکھے۔ اس لیے کہ اس میں اس کے لیے زیادہ پردہ ہے۔'' (الفقه الحنفي في ثوبه الجديد: ١/ ٢٢١)

چوتھا فرق: مرد کے لیے سجدے کی کیفیت بیان کرنے کے بعد لکھا ہے: ''لیکن عورت سجدہ سمٹ اور دبک کر کرے، اپنے پیٹ کو اپنی رانوں کے ساتھ ملا لے اور اپنے بازوؤں کو بھی پہلوؤں کے ساتھ ملا لے۔ اس لیے کہ عورت کے معاملے کی بنیاد ستر (پردے) پر ہے، بنا بریں اس کے حق میں وہ طریقہ سنت ہے جو سب سے زیادہ پردے والا طریقہ ہے۔''

اس کی دلیل یہ مرسل روایت ہے (جو پہلے گزر چکی ہے) جسے امام بیہقی رحمہ اللہ نے بھی منقطع حدیث کہہ کر نقل کیا ہے۔ ''یزید بن ابی حبیب (تابعی) بیان کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم دو عورتوں کے پاس سے گزرے جو نماز پڑھ رہی تھیں، آپ نے فرمایا: جب تم سجدہ کرو تو اپنا کچھ گوشت (یعنی پیٹ) زمین سے ملا لیا کرو، اس لیے کہ عورت اس معاملے میں مرد کی طرح نہیں ہے۔'' (أبو داود في المراسيل) (الفقه الحنفي في ثوبه الجديد: ١/ ٢٢٣)

پانچواں فرق: آخری تشہد میں بیٹھنے کی بابت حضرت ابو حمید ساعدی کی حدیث میں بیان کیا گیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنا بایاں پیر آگے نکال لیتے اور دایاں پیر کھڑا رکھتے اور اپنی سرینوں (چوتڑوں)

پر بیٹھ جاتے۔ اس کو تورّک کر کے بیٹھنا کہتے ہیں۔ یہ صحیح بخاری کی روایت ہے۔ لیکن "الفقه الحنفي في ثوبه الجديد" کے مؤلف نے اسے مضطرب الاسناد والمتن کہہ کر رد کر دیا ہے۔ گویا ان کے نزدیک مرد آخری تشہد میں بھی تشہد اول ہی کی طرح بیٹھے۔ اس کے بعد وہ لکھتے ہیں:

> ''لیکن عورت آخری تشہد میں تورّک کر کے اپنے چوتڑوں پر بیٹھے (یعنی جس کو صحیح حدیث کے باوجود مردوں کے لیے رد کر دیا گیا ہے، اب اسے عورتوں کے لیے عقل کی بنیاد پر ثابت کیا جا رہا ہے) اور ران کو ران پر رکھ لے اور اپنے پیروں کو دائیں چوتڑ کے نیچے سے باہر نکال لے، اس لیے کہ یہ اس کے لیے زیادہ باپردہ ہے۔''
>
> (الفقه الحنفي في ثوبه الجديد: ١/ ٢٢٦)

اس حنفی عالم نے عورت کے لیے پانچ فرق بیان کیے ہیں اور کسی بھی فرق کے لیے کوئی حدیث سرے سے پیش ہی نہیں کی۔ صرف سجدے کی کیفیت کے لیے ایک مرسل روایت پیش کی ہے جو محدثین کے نزدیک نا قابل حجت ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں اس روایت میں ایک راوی سالم بھی متروک ہے۔ اس اعتبار سے اس کی سند بھی ضعیف ہے۔ پھر اس میں صرف یہ کہا گیا ہے کہ تم سجدے میں کچھ گوشت زمین کے ساتھ ملا لیا کرو۔ ان الفاظ کا صحیح مفہوم کیا ہے؟ یہ واضح ہی نہیں ہوتا۔ لیکن عورت کے سجدے کے لیے جو تین باتیں بیان کی گئی ہیں اور کی جاتی ہیں کہ:

١۔ عورت جھک کر سجدہ کرے۔

٢۔ اپنے پیٹ کو اپنی رانوں کے ساتھ ملا لے۔

٣۔ اور اپنے بازوؤں کو جمع کر لے۔

کیا یہ تینوں باتیں ''کچھ گوشت زمین کے ساتھ ملا لو'' میں آتی ہیں؟ آتی ہیں تو کس طرح آتی ہیں؟ اس کی وضاحت مطلوب ہے!

بہر حال ہم عرض یہ کر رہے ہیں کہ "الفقه الحنفي في ثوبه الجديد" کے مؤلف نے چار فروق کے لیے تو یہ تسلیم کر لیا ہے کہ ان کے پاس ان کی کوئی دلیل کتاب وسنت میں موجود نہیں ہے۔ اگر ہوتی تو وہ ضرور پیش کرتے، کیونکہ ان کا تو مقصدِ تالیف ہی فقہ حنفی کے ہر مسئلے کو کتاب وسنت کے مطابق ثابت کرنا ہے۔ ان چاروں باتوں کے اثبات کے لیے انھیں یہ عقلی

سہارا لینا پڑا ہے کہ عورت کے لیے یہ کیفیتیں ''اُستر'' (زیادہ باپردہ) ہیں، لیکن ان کو یہ توفیق نہیں ملی کہ پہلے وہ یہ اعتراف کرتے کہ ان چاروں (بلکہ پانچوں) مسئلوں کے لیے کتاب و سنت میں کوئی دلیل نہیں ہے، لیکن ہماری عقلوں نے یہ تجویز کیا ہے کہ عورت ان مسئلوں میں اس طرح عمل کرے کیونکہ ان میں ان کے لیے زیادہ پردہ ہے۔

کیا عقل و قیاس کی بنیاد پر کسی چیز کو فرض و واجب یا سنت و مستحب قرار دیا جا سکتا ہے؟

ہم حنفی علماء سے پوچھتے ہیں کہ جس چیز کی بابت قرآن و حدیث میں کوئی حکم اور کوئی صراحت نہ ہو، کیا اسے عقل و قیاس کی بنیاد پر فرض و واجب یا سنت و مستحب قرار دیا جا سکتا ہے؟ اگر کیا جا سکتا ہے تو اس کی کیا دلیل ان کے پاس ہے؟ اور اگر نہیں کیا جا سکتا تو انھوں نے آخر کس بنیاد پر یہ فرق تجویز کیا ہے؟

احناف کے پاس صرف سجدے کی کیفیت میں ایک مرسل (اور وہ بھی ضعیف و منقطع) روایت ہے اور وہ بھی نہایت مبہم۔ اس میں وہ ساری کیفیات ہرگز نہیں آتیں جو عورت کے لیے ضروری قرار دی جاتی ہیں۔ سجدے کی یہ کیفیات بھی گویا خانہ ساز ہیں، جن کی کوئی دلیل ان کے پاس نہیں۔

دوسرے حنفی عالم کی کتاب اور اس کا تعارف:

اس کا نام ہے: ''الفقه الحنفي وأدلته'' (حنفی فقہ اور اس کے دلائل) مؤلف کا نام ہے: الشیخ اسعد محمد سعید الصاغرجی۔ مطبوعہ دار الکلم الطیب، دمشق، بیروت۔ طبع اولی ۲۰۰۰ء۔

یہ کتاب تین جلدوں میں ہے۔

اس کتاب میں عورت کے لیے تین فرق بیان کیے گئے ہیں:

۱۔ مرد اپنے ہاتھ ناف کے نیچے رکھے اور عورت ہتھیلی پر ہتھیلی چھاتی کے نیچے رکھے۔ (ص:۱۷۳)

۲۔ عورت سجدہ جھک کر کرے اور اپنا پیٹ اپنی رانوں کے ساتھ ملا لے، اس لیے کہ اس کے لیے اس میں زیادہ پردہ ہے۔ (ص:۱۷۴)

۳۔ عورت اپنی بائیں سرین پر بیٹھے اور اپنا بایاں پیر دائیں سرین کے نیچے سے نکال لے، اس لیے کہ یہ طریقہ اس کے لیے زیادہ باپردہ (استر) ہے۔ (ص:۱۷۵)

دیکھ لیجیے! اس حنفی عالم نے بھی ان فروق کے لیے کتاب وسنت سے کوئی دلیل پیش نہیں کی، حالانکہ اس کتاب کا موضوع بھی فقہ حنفی کے مسائل کے قرآنی وحدیثی دلائل بیان کرنا ہے۔

تیسری کتاب اور اس کا تعارف:

اس کا نام ہے: ”أركان الإسلام، فقه العبادات على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان“ مؤلف کا نام ہے: وہبی سلیمان غاوَجی۔ یہ دو جلدوں میں ہے۔ مطبوعہ دار البشائر الاسلامیہ، بیروت، طبع اولیٰ ۲۰۰۲ء۔

اس میں بھی صرف تین فرق بیان کیے گئے ہیں:

۱۔ مرد تکبیر تحریمہ کے وقت کانوں کے برابر تک رفع الیدین کرے، لیکن عورت کندھوں کے برابر تک رفع الیدین کرے، اس لیے کہ اس کی زندگی اور نماز کی بنیاد پردے پر ہے۔

۲۔ مرد اپنا دایاں ہاتھ بائیں پر ناف کے نیچے رکھے، لیکن عورت اپنا دایاں ہاتھ بائیں پر سینے پر رکھے۔ بغیر تحلیق کے (حلقہ بنائے بغیر) اس لیے کہ اس میں اس کے لیے زیادہ پردہ ہے۔

۳۔ ”عورت اپنی سرین (چوتڑ) پر بیٹھے۔ اس لیے کہ اس میں اس کے لیے زیادہ پردہ ہے۔

اس حنفی عالم نے بھی ان فروق کے لیے کوئی دلیل کتاب وسنت سے نہیں دی ہے۔ صرف یہ عقلی دلیل دی ہے کہ اس میں پردہ زیادہ ہے۔

عقل وقیاس ہی کی بنیاد پر حنفی علماء سے دو سوال:

اس مقام پر ہم حنفی علماء سے دو سوال اور کرنا چاہتے ہیں:

۱۔ ایک یہ کہ عورت اگر کندھے تک ہاتھ اٹھانے کی بجائے دو انچ اور زیادہ ہاتھ اٹھا کر کانوں کے برابر تک (مردوں کی طرح) ہاتھ اٹھالے تو اس میں بے پردگی کس طرح ہوگی؟ آخر اس میں بے پردگی کا کون سا پہلو ہے؟ اگر یہ فرق نص پر مبنی ہوتا تو پھر یہ سوال کرنے کا مجاز کوئی مسلمان نہیں ہوسکتا تھا۔ لیکن یہ سوال ہم اس لیے کر رہے ہیں کہ اس کی بنیاد عقل وقیاس ہے۔ اس لیے ہمیں بھی عقل وقیاس کی بنیاد پر سوال کرنے کا حق حاصل ہے، تاکہ ہم سمجھ سکیں کہ واقعی اس کی کوئی عقلی وقیاسی بنیاد ہے۔ ورنہ ہمارے نزدیک تو اس کی

عقلی و قیاسی بنیاد بھی نہیں ہے۔ شرعی بنیاد تو پہلے ہی نہیں ہے، جیسا کہ تفصیل سے وضاحت کی جا چکی ہے۔

اسی طرح دوسری کیفیات کی بابت بھی یہی سوال ہے کہ ان میں پردے کا پہلو کس طرح ہے؟ اور اگر عورت، مرد ہی کی طرح وہ کام کرے تو اس میں بے پردگی کیسے اور کس طرح ہے؟

۲۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ شریعتِ اسلامیہ نے عورت کے لیے پردے کے احکام دیے ہیں اور بے پردگی کی صورتوں سے روکا ہے۔ اگر ان کیفیات وہیآت میں واقعی عورت کے لیے پردہ اور بصورت دیگر بے پردگی ہوتی تو کیا شریعت اس کا اہتمام کرنے کا حکم نہ دیتی؟ کیا اللہ تعالیٰ بھول گیا؟ یا رسول اللہ ﷺ اس مسئلے کو اس طرح واضح نہیں کر سکے جیسا کہ بعد میں فقہائے احناف نے واضح کیا؟

کیا اس گروہ کا یہ طرزِ عمل حدیث کو ماننے کا مظہر ہے؟

واقعہ یہ ہے کہ اگر حدیث واقعی مأخذِ شریعت ہے، یعنی اسے تشریعی اور تقنینی حیثیت حاصل ہے (اور بلاشبہ اسے یہ مقام اور حیثیت حاصل ہے) تو پھر ہر فرقے کا اپنے ذہنی تحفظات اور مخصوص فقہی استنباطات و اجتہادات کو اہمیت دینا اور حدیث کو بہ لطائف الحیل نظر انداز کر دینا یا کسی نہ کسی خوش نما خانہ ساز اصول کے ذریعے سے اسے مسترد کر دینا کس طرح مستحسن قرار دیا جا سکتا ہے؟ یا کس طرح اسے حدیثِ رسول کو ماننا تسلیم کیا جا سکتا ہے؟

حدیثِ رسول کو مأخذِ شریعت ماننے کا مطلب اور تقاضا تو یہ ہے کہ جو حدیث محدثانہ اصولِ جرح و تعدیل کی روشنی میں صحیح قرار پائے اسے مان لیا جائے اور جو ضعیف قرار پائے اسے ناقابل استدلال تسلیم کیا جائے، محدثین کا یہی اصول اور منہج ہے اور یہی منہج یا طرز فکر و عمل امتِ مسلمہ کے باہمی اختلافات کے ختم یا کم سے کم کرنے کا واحد طریقہ یا اس کا ضامن ہے۔ اس کے برعکس رویہ کہ صحتِ سند کے باوجود اپنی ہی یا کسی مخصوص فقہی رائے ہی کو ماننا اور ضعف سند کے باوجود اسے ہی ترجیح دینا، اسے نہ حدیثِ رسول کو ماننا ہی تسلیم کیا جا سکتا ہے اور نہ اس طریقے سے فقہی اختلافات اور حزبی تعصّبات کا خاتمہ ہی ممکن ہے، جبکہ ضرورت اس بات کی ہے کہ مسلمان متحد ہوں، فکر و عمل کی یک جہتی ان کے اندر پیدا ہو اور دشمن کے مقابلے میں وہ بنیانِ مرصوص بن

جائیں۔ اور ایسا ہونا فقہی وحزبی اختلافات وتعصّبات کی شدت ختم ہوئے بغیر ممکن نہیں۔

ایک دوسری مثال: مسئلہ تقلید اور غیر محدثانہ روش:

اس کی ایک دوسری مثال مسئلۂ تقلید ہے۔ علمائے احناف کا یہ گروہ اس تقلید کی مذمت کرتا ہے جس کو اہلحدیث مذموم قرار دیتے ہیں، لیکن حدیثِ رسول کی حجیت کے دعوے کی طرح ان کا یہ دعویٰ بھی صرف زبان ہی کی حد تک ہے۔ عملاً انھوں نے تقلید حرام ہی کو اپنایا ہوا ہے، جس کو یہ حضرات خود بھی مذموم اور ناجائز ہی قرار دیتے ہیں۔ اس لیے یہ طریقہ محدثین کی روش کے یکسر خلاف ہے، جنھوں نے احادیث کی جمع وتدوین اور ان کی حفاظت کا فریضہ سرانجام دیا اور ان کی صحت وضعف کی پہچان کے لیے نقد وتحقیق کے بے مثال اصول وضوابط وضع اور مقرر کیے۔ تقلیدِ حرام ہی کی وجہ سے ان اصول وضوابط کو بھی دل سے تسلیم نہیں کیا جاتا۔

غیر محدثانہ روش اور اس کے نقصانات:

یہ غیر محدثانہ رویہ، جس نے امتِ واحدہ کو ٹکڑوں میں تقسیم کر دیا ہے:

۱۔ کن لوگوں نے اپنایا ہوا ہے؟

۲۔ اور کیوں اپنایا ہوا ہے؟

۳۔ اور اسے چھوڑنے کے لیے وہ تیار کیوں نہیں ہیں؟

ان تینوں سوالوں کا جواب واضح ہے۔

۱۔ یہ وہی لوگ ہیں جنھوں نے محدثین کی روش سے انحراف کیا ہے، جو خالص اور ٹھیٹھ اسلام کی آئینہ دار اور "ما أنا عليه وأصحابي" کی مصداق تھی اور ہے۔

۲۔ انھوں نے ایسا کیوں کیا؟ اس لیے کیا کہ انھوں نے اپنے آپ کو کسی ایک فقہی مذہب سے وابستہ کر لیا جس کا اللہ نے اور اللہ کے رسول نے قطعاً حکم نہیں دیا۔ اتباع کے بجائے انھوں نے ابتداع (اپنی طرف سے شریعت سازی) کا اور اطاعت کے بجائے تقلید کا راستہ اختیار کیا۔

اتباع کیا ہے اور ابتداع کیا؟ اتباع کا مطلب ہے اللہ کے رسول کے پیچھے لگنا، کیونکہ صرف وہی اللہ کا نمائندہ ہے، اللہ نے اسی کے اتباع کا حکم دیا ہے۔ اور ابتداع یہ ہے کہ اس اتباعِ رسول سے تجاوز کر کے اپنی طرف سے کسی چیز کو واجب قرار دینا، جیسے کسی نہ کسی امام کی

تقلید یا خود ساختہ فقہ کی پابندی کو لازم سمجھنا اور لازم قرار دینا۔ امتیوں کو تو اتباع کا حکم ہے نہ کہ ابتداع کا، اور اطاعت کا مطلب بھی صرف ﴿مَا أنزل الله﴾ (اللہ کی نازل کردہ باتوں) کا ماننا ہے۔ ہم اللہ کے رسول کی اطاعت و اتباع بھی اسی لیے کرتے ہیں کہ اللہ نے اپنی اطاعت کے ساتھ اپنے رسول کی بھی غیر مشروط اطاعت کا حکم دیا ہے۔ غیر مشروط اطاعت کا یہ حق صرف اللہ کے رسول ﷺ کا ہے، مخلوق میں سے کسی اور کو یہ حق حاصل نہیں۔ اسی لیے اللہ نے اپنے رسول کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا ہے:

﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ﴾ [النساء: ۸۰]

''جس نے رسول کی اطاعت کی بلاشبہ اس نے اللہ کی اطاعت کی۔''

یہ بلند مقام اللہ کے رسول کے علاوہ کسی اور کو حاصل ہے؟ نہیں، یقیناً نہیں۔ اور اللہ نے اپنے رسول کو یہ بلند مقام اس لیے دیا ہے کہ وہ اللہ کا نمائندہ ہے۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ اس کی براہِ راست حفاظت و نگرانی بھی فرماتا اور اسے راہِ راست (صراط مستقیم) سے اِدھر اُدھر نہیں ہونے دیتا۔ (دیکھیے: سورۃ الإسراء: ۷۳،۷۴، و نحوها من الآيات) یہ مقامِ عصمت بھی اللہ کے رسول کے علاوہ کسی کو حاصل نہیں۔ ائمہ کی تقلید کو لازم قرار دینے والے کیا یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ان کے امام کو یہ مقامِ عصمت حاصل ہے؟ اس کی رائے میں غلطی کا امکان نہیں ہے؟ اس کا ہر قول اور ہر اجتہاد صحیح ہے؟، یقیناً کوئی شخص یہ دعویٰ نہیں کر سکتا۔ اگر ایسا ہے اور یقیناً ایسا ہی ہے تو پھر ہر مسئلے میں کسی ایک ہی شخص کی بات کو بلا دلیل ماننے کو لازم قرار دینا (جسے اصطلاحاً اور عُرفاً تقلید کہا جاتا ہے) کیا یہ اس کے لیے غیر مشروط اطاعت کا حق تسلیم کروانا اور اسے مقامِ عصمت پر فائز کرنا نہیں ہے؟

۳۔ یہاں سے اس تیسرے سوال کا جواب کہ یہ حضرات یہ روش چھوڑنے کے لیے کیوں تیار نہیں؟ سامنے آ جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ گو یہ اپنی زبانوں سے عصمتِ ائمہ کا اظہار یا دعوی نہیں کرتے لیکن عملاً صورت حال یہی ہے کہ انھوں نے ائمۂ کرام کو ائمۂ معصومین کا درجہ دے رکھا ہے۔ اپنے امام کی ہر بات کو ﴿ما انزل الله﴾ کی طرح بلکہ اس سے بھی بڑھ کر تسلیم کرتے ہیں اور اپنی خود ساختہ فقہوں کے مقابلے میں حدیث رسول سے اعراض و

گریز، ان کا وطیرہ اور شیوۂ گفتار ہے۔

ان کا یہ طرزِ عمل وفکر محدثین کے منہج و مسلک سے یکسر مختلف، شیوۂ مسلمانی کے برعکس اور امت کی فکری وحدت و یک جہتی کو سب سے زیادہ نقصان پہنچانے والا ہے۔

ان حضرات کے بارے میں ہماری بات کوئی مفروضہ یا واہمہ نہیں، ایک حقیقتِ واقعہ ہے، شک وشبہ سے بالا ہے اور روز روشن کی طرح واضح ہے، جس کا مشاہدہ صدیوں سے ہو رہا ہے اور ہر دور کے اہل علم نے اس کا اظہار کیا ہے۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی تصریحات:

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ، جن کی بابت یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اہلِ تقلید سے کوئی مخاصمت رکھتے تھے، بلکہ پاک و ہند کے وابستگانِ تقلید تو اپنے آپ کو مسند ولی اللہ ہی کے جانشین اور فکر ولی اللہ ہی کے وارث سمجھتے ہیں، یہ فرماتے ہیں:

"وترى العامة، سيما اليوم، في كل قطر يتقيدون بمذهب من مذاهب المتقدمين، يرون خروج الإنسان من مذهب من قلده، ولو في مسئلة، كالخروج من الملة، كأنه نبي بعث إليه، وافترضت طاعته عليه، وكان أوائل الأمة قبل المائة الرابعة غير متقيدين بمذهب واحد."

(التفهيمات الإلٰهية: ١/ ٢٠٦، تفهيم نمبر: ٦٦، مطبوعه شاه ولى الله اكادمى، حيدر آباد سندھ، ١٩٧٠ء)

''تم عام لوگوں کو دیکھو گے، خاص طور پر آج کل، ہر علاقے ہی میں، جنھوں نے اپنے آپ کو کسی نہ کسی (تقلیدی) مذہب سے وابستہ کر رکھا ہے کہ وہ اپنے امام کے مذہب سے نکلنے کو، چاہے کسی ایک ہی مسئلے میں ہو، ایسے سمجھتے ہیں جیسے وہ ملتِ اسلام ہی سے نکل گیا، گویا وہ (امام) ایسا نبی ہے جو اس کی طرف منجانب اللہ بھیجا گیا ہے اور اس کی اطاعت اس پر فرض قرار دی گئی ہے، حالانکہ چوتھی صدی ہجری سے پہلے کے لوگ کسی ایک مذہب سے وابستہ نہیں تھے۔''

اور یہی شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ میں امام عز الدین بن عبدالسلام کا قول نقل فرماتے ہیں:

"ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم علىٰ ضعف

مأخذ إمامه، بحيث لا يجد لضعفه مدفعا، وهو مع ذلك يقلده فيه، ويترك من شهد الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبهم، جموداً علىٰ تقليد إمامه، بل يتحيل لدفع ظاهر الكتاب والسنة، ويتأولها بالتأويلات البعيدة الباطلة، نضالاً عن مقلده، وقال: لم يزل الناس يسألون من اتفق من العلماء من غير تقييد لمذهب، ولا إنكار على أحد من السائلين، إلى أن ظهرت هذه المذاهب، ومتعصبوها من المقلدين، فإن أحدهم يتبع إمامه مع بعد مذهبه عن الأدلة مقلدا له فيما قال، كأنه نبي أرسل، وهذا نأي عن الحق، وبعد عن الصواب، لا يرضى به أحد من أولي الألباب."

''مقلدین فقہاء کی یہ بات نہایت ہی عجیب ہے کہ انھیں صاف طور پرنظر آ جاتا ہے کہ ان کے امام کے قول کا مأخذ اور اس کی سند نہایت بودی اور کمزور ہے اور ایسی کوئی دلیل بھی موجود نہیں جو اس کے ضعف اور کمزوی کو رفع کر دے، پھر بھی وہ اس (امام) کے قول پر از راہ تقلید جمے رہتے ہیں اور جس قول کی قرآن و حدیث کی ناطق دلیلیں شاہد ہیں اور قیاس صحیح اس کی تائید میں ہے اس کو وہ قبول نہیں کرتے، بلکہ الٹا ان دلائل صحیحہ اور قرآن و حدیث کے شواہد کو لطائف الحیل سے دفع کرنا چاہتے ہیں اور بعید از عقل و درایت باطل تاویلیں گھڑتے ہیں۔ اور اس تمام تگ و دو کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جس کو انھوں نے امام تسلیم کیا ہے اس کے قول کو غلط نہ کہنا پڑے۔''

امام عز الدین نے مزید کہا:

''مسلمانوں کا ہمیشہ اس پر عمل رہا ہے کہ جب بھی کسی کو کوئی مسئلہ یا حکم شرعی پوچھنا ہوتا تو وہ کسی عالم سے پوچھ لیتا، قطع نظر اس سے کہ وہ کس مذہب کا عالم ہے؟ اس پر کوئی انکار بھی نہیں کرتا تھا۔ یہاں تک کہ ان مذاہبِ اربعہ کو فروغ حاصل ہوا اور ان کے پیروکاروں نے اندھی تقلید کو اپنا شیوہ بنا لیا۔ چنانچہ وہ اس صورت میں بھی اپنے مقرر کردہ امام کی تقلید کرتے ہیں جبکہ اس کا قول اور مذہب دلیل اور برہان سے کوسوں دور ہو۔ وہ اُس کی اِس حد تک تقلید کرتے ہیں گویا وہ نبیٔ مرسل ہے۔ یہ طرز عمل حق وصواب سے بہت دُور ہے جو کسی عقل مند آدمی کے لیے پسندیدہ نہیں ہوسکتا۔'' (حجة الله البالغة: ١/ ١٥٥، مطبوعه المكتبة السلفية، لاهور ١٩٧٥ء)

شاہ صاحب رحمہ اللہ تقلید حرام کی مثالیں بیان کرتے ہوئے ایک مثال یہ بھی بیان کرتے ہیں:

''ایسے عامی کے لیے بھی تقلید حرام ہے جو فقہاء میں سے کسی ایک فقیہ (امام) کی تقلید کرتا اور اعتقاد رکھتا ہے کہ اس سے غلطی کا صدور ناممکن ہے اور اس نے جو کچھ کہا ہے وہ یقیناً درست ہے۔ اور اپنے دل میں یہ عقیدہ بھی رکھتا ہے کہ وہ اس کی تقلید نہیں چھوڑے گا اگرچہ اس کے امام کے قول کے خلاف دلیل بھی مل جائے۔ یہ تقلید کی وہی قسم ہے جس کی بابت ترمذی میں حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے، جس میں انھوں نے فرمایا ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ آیت پڑھتے ہوئے سنا:

﴿ اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾ [التوبة: ۱۳]

''یہود و نصاریٰ نے اپنے علماء اور درویشوں کو اللہ کے سوا اپنا رب بنا لیا۔''

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''وہ اپنے علماء کی پوجا پاٹ نہیں کرتے تھے، ان کو اپنا رب بنانے کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے ان کو یہ حیثیت دے دی کہ جب وہ ان کے لیے کسی چیز کو حلال قرار دے دیتے، وہ اس کو حلال سمجھتے اور جس چیز کو ان کے لیے حرام کر دیتے، اس کو وہ حرام سمجھتے۔'' (حجۃ اللہ البالغہ، صفحہ مذکورہ)

کیا آج کل کے اہل تقلید کا رویہ بالکل ایسا ہی نہیں ہے؟ اور ان کے علماء عوام کو یہی باور نہیں کراتے کہ تمھیں حدیث سے کوئی غرض نہیں بلکہ اس کو دیکھنا بھی تمہارے لیے گمراہی ہے، تمہارے لیے بس تمہارے امام کا قول ہی کافی ہے؟

ایک اور مقام پر شاہ صاحب رحمہ اللہ طالبانِ علم سے خطاب کرتے ہوئے اور انھیں صرف کتاب و سنت کا علم حاصل کرنے کی تلقین کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"خضتم كل الخوض في استحسانات الفقهاء من قبلكم وتفريعاتهم، أما تعرفون أن الحكم ما حكمه الله ورسوله، ورب إنسان منكم يبلغه حديث من أحاديث نبيكم، فلا يعمل به ويقول: إنما عملي على مذهب فلان، لا على الحديث، ثم احتال بأن فهم الحديث والقضاء به من شأن

الكمل المهرة، وإن الأئمة لم يكونوا ممن يخفى عليهم هذا الحديث، فما تركوه إلا لوجه ظهر لهم في الدين من نسخ أو مرجوحية، اعلموا أنه ليس هذا من الدين في شيء، إن آمنتم بنبيكم فاتبعوه خالف مذهباً أو وافقه، كان مرضي الحق أن تشتغلوا بكتاب اللّٰه وسنة رسوله ابتداء، فإن سهل عليكم الأخذ بها فبها ونعمت، وإن قصرت أفهامكم فاستعينوا برأي من مضى من العلماء ما تروه أحق وأصرح وأوفق بالسنة."

''تم اپنے سے ماقبل فقہاء کے استحسانات وتفریعات پر خوب بحث وتکرار اور غور وخوض کرتے ہو۔ کیا تم نہیں جانتے کہ حکم تو وہی ہے جو اللہ نے اور اس کے رسول نے دیا ہے۔ اور تم میں سے بہت سارے انسان ایسے ہیں کہ ان کو تمہارے پیغمبر کی کوئی حدیث پہنچتی ہے تو وہ اس پر عمل نہیں کرتا اور کہتا ہے کہ میرا عمل تو فلاں (امام) کے مذہب پر ہے نہ کہ حدیث پر۔ پھر یہ بہانہ پیش کرتا ہے کہ حدیث کا سمجھنا اور اس کی روشنی میں کسی بات کا فیصلہ کرنا تو کامل اور ماہر لوگوں کا کام ہے۔ (نہ کہ مجھ جیسوں کا) اور (یہ بہانہ بھی کرتا ہے کہ) یہ حدیث آخر اماموں کے سامنے بھی تو رہی ہوگی، جب انھوں نے اس کو چھوڑ دیا تو ان کے نزدیک کوئی وجہ ہوگی، یا تو ان کے نزدیک یہ منسوخ ہوگی یا مرجوح۔ اچھی طرح جان لو! اس رویے کا دین سے کوئی تعلق نہیں۔ اگر تم اپنے نبی پر ایمان لائے ہو تو اس کی پیروی بھی کرو، چاہے اس کی بات (تمہارے) مذہب کے خلاف ہو یا موافق۔ اللہ تعالیٰ کی مرضی یہی ہے کہ تم سب سے پہلے اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت کے ساتھ اشتغال رکھو (ان کو اپنے فکر ونظر اور اخذ و استفادہ کا محور بناؤ۔) اگر ان سے آسانی کے ساتھ اخذ مسائل کر لو تو ''فَبِهَا'' اور اگر اس میں کچھ دقت پیش آئے تو ماقبل کے علماء سے مدد حاصل کرو (ان کی شروحات اور فقہ الحدیث پر مبنی کتابوں سے استفادہ کرو) اور ان کی اس رائے کو قبول کرو جو زیادہ صحیح، صریح اور سنت کے زیادہ موافق ہے۔''

(التفهيمات الإلهية: ١/ ٢٨٣، تفهيم: ٦٩)

شاہ صاحب رحمہ اللہ اسی تفہیم میں اس سے کچھ پہلے لکھتے ہیں:

"وأشهد لله بالله أنه كفر بالله أن يعتقد في رجل من الأمة ممن يخطئ ويصيب أن الله كتب عليّ اتباعه حتُماً، وأن الواجب عليّ هو الذي يوجبه هذا الرجل عليّ، ولكن الشريعة الحقة قد ثبتت قبل هذا الرجل بزمان، قد وعاها العلماء، وأداها الرواة، وحكم بها الفقهاء، وإنما اتفق الناس على تقليد العلماء على معنى أنهم رواة الشريعة عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأنهم علموا ما لم نعلم، وأنهم اشتغلوا بالعلم ما لم نشتغل، فلذلك قلدوا العلماء، فلو أن حديثا صح، وشهد بصحته المحدثون، وعمل به طوائف، فظهر فيه الأمر ثم لم يعمل به هو، لأن متبوعه لم يقل به، فهذا هو الضلال البعيد."

''میں اللہ کی قسم کھا کر گواہی دیتا ہوں کہ امت کے کسی آدمی کے بارے میں، جس کی رائے میں خطا اور صواب دونوں باتوں کا امکان ہے، یہ عقیدہ رکھنا کہ اللہ نے اس کی پیروی کرنے کو میرے لیے لازمی کر دیا ہے اور مجھ پر وہ چیز واجب ہے جو یہ شخص مجھ پر واجب کر دے، کفر ہے۔ شریعت حقہ تو اس آدمی (امام) سے بہت پہلے ہی ثابت ہوچکی ہے جسے علماء نے محفوظ رکھا ہے۔ راویوں نے اسے آگے لوگوں تک پہنچایا ہے اور فقہاء نے اس کے ساتھ فیصلے کیے ہیں۔ البتہ لوگوں نے علماء کی تقلید (پیروی) پر صرف اس لیے اتفاق کیا ہے کہ وہ نبی ﷺ سے شریعت کے بیان کرنے والے ہیں۔ ان کے پاس جو علم ہے اس سے ہم ناآشنا ہیں اور وہ علم میں مشغول رہتے ہیں، جبکہ ہماری مشغولیات دوسری قسم کی ہیں، اس لیے لوگوں نے علماء کی تقلید (پیروی) کی ہے، تاہم اگر کوئی حدیث صحیح آ جائے، جس کی صحت کی گواہی محدثین نے دی ہو اور مختلف گروہوں نے اس پر عمل بھی کیا ہو، جس کی وجہ سے معاملے میں کوئی اشتباہ نہ رہا ہو، لیکن پھر بھی وہ شخص اس (حدیث) پر عمل نہ کرے، اس لیے کہ اس کا امام اس کا قائل نہیں ہے تو یہ بہت ہی دور کی (بڑی) گمراہی ہے۔''

(التفهيمات الإلهية: ١/ ٢٧٩، مطبوعه: ١٩٧٠ء)

اہل تقلید کے اس رویے کے بارے میں اور بھی متعدد علماء نے اسی قسم کے خیالات کا اظہار فرمایا ہے جن کا اظہار مذکورہ سطور میں کیا گیا ہے، ان سب کی تفصیل یہاں ضروری نہیں ہے۔ اہل علم ان سے باخبر ہیں۔ تاہم یہاں مولانا اشرف علی تھانوی مرحوم کے بھی دو اقتباسات پیش کرنے مناسب معلوم ہوتے ہیں، ان میں انھوں نے اہل تقلید کے اس رویے کا اعتراف بھی کیا ہے اور اس پر سخت افسوس کا اظہار بھی۔ مولانا تھانوی اپنے ایک مکتوب میں، جو انھوں نے مولانا رشید احمد گنگوہی مرحوم کے نام تحریر کیا، لکھتے ہیں:

''اکثر مقلدین عوام بلکہ خواص اس قدر جامد ہوتے ہیں کہ اگر قول مجتہد کے خلاف کوئی آیت یا حدیث کان میں پڑتی ہے (تو) ان کے قلب میں انشراح و انبساط نہیں رہتا، بلکہ اول استنکار قلب میں پیدا ہوتا ہے، پھر تاویل کی فکر ہوتی ہے، خواہ کتنی ہی بعید ہو اور خواہ دوسری دلیل قوی اس کے معارض ہو بلکہ مجتہد کی دلیل اس مسئلہ میں بہ جز قیاس کے کچھ بھی نہ ہو بلکہ خود اپنے دل میں اس تاویل کی وقعت نہ ہو مگر نصرتِ مذہب کے لیے تاویل ضروری سمجھتے ہیں۔ دل یہ نہیں مانتا کہ قولِ مجتہد کو چھوڑ کر حدیث صحیح صریح پر عمل کر لیں۔ بعض سنن مختلف فیہا مثلاً آمین بالجہر وغیرہ پر حرب وضرب کی نوبت آ جاتی ہے۔ اور قرونِ ثلاثہ میں اس کا شیوع بھی نہ ہوا تھا بلکہ کیفما اتفق جس سے چاہا مسئلہ دریافت کر لیا، اگرچہ اس امر پر اجماع نقل کیا گیا ہے کہ مذاہب اربعہ کو چھوڑ کر مذہبِ خامس مستحدث کرنا جائز نہیں، یعنی جو مسئلہ چاروں مذہبوں کے خلاف ہو اس پر عمل جائز نہیں کہ حق دائر و منحصر ان چار میں ہے، مگر اس پر بھی کوئی دلیل نہیں، کیونکہ اہلِ ظاہر ہر زمانہ میں رہے اور یہ بھی نہیں کہ سب اہل ہویٰ ہوں، وہ اس اتفاق سے علیحدہ رہے۔ دوسرے اگر اجماع ثابت بھی، مگر تقلید شخصی پر تو کبھی اجماع بھی نہیں ہوا۔''

(تذکرۃ الرشید: ۱/ ۱۳۱، ادارہ اسلامیات، لاہور ۱۹۸۶ء)

اسی مکتوب میں اس سے قبل مولانا تھانوی نے لکھا ہے، یہ بھی بڑا قابلِ عبرت ہے، لکھتے ہیں:

''تقلید شخصی کہ عوام میں شائع ہو رہی ہے اور وہ اس کو علماً اور عملاً اس قدر ضروری

سمجھتے ہیں کہ تارکِ تقلید سے، گو کہ اس کے تمام عقائد موافق کتاب و سنت کے ہوں، اس قدر بغض و نفرت رکھتے ہیں کہ تارکین صلاۃ، فساق و فجار سے بھی نہیں رکھتے اور خواص کا عمل و فتوئ وجوب اس کا مؤید ہے۔'' (حوالۂ مذکور وصفحہ مذکور)

مولانا تھانوی ایک اور مقام پر تقلید و عدم تقلید کے موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''بعض مقلدین نے اپنے ائمہ کو معصوم عن الخطا و مصیب و جوباً و مفروض الاطاعہ تصور کر کے عزم بالجزم کیا کہ خواہ کیسی ہی حدیث صحیح مخالف قولِ امام کے ہو اور مستند قول امام کا بہ جز قیاس امر دیگر نہ ہو، پھر بھی بہت سی علل و خلل حدیث میں پیدا کر کے یا اس کی تاویل بعید کر کے حدیث کو رد کریں گے اور قول امام کو نہ چھوڑیں گے۔ ایسی تقلید حرام اور مصداق قولہ تعالیٰ ﴿اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَھُمْ وَ رُھْبَانَھُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰہِ﴾ [التوبۃ: ۱۳] اور خلاف وصیت ائمہ مرحومین کے ہے۔''

(امداد الفتاویٰ: ۵/ ۲۹۷، مکتبہ دار العلوم کراچی، طبع جدید۲۰۰۴ء)

اس قسم کی تقلید جامد کو، جس کا تذکرہ مذکورہ اقتباسات میں کیا گیا ہے، مولانا محمود الحسن نے بھی کفر سے تعبیر کیا ہے۔ چنانچہ وہ ''ایضاح الادلہ'' میں تقلید کے اثبات پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''تمام نصوصِ ردِ تقلید سے اس تقلید کا بطلان ثابت ہوتا ہے کہ جو تقلید بہ مقابلہ تقلید احکام خدا اور رسول خدا ہو اور ان کے اتباع کو اتباع احکامِ الٰہی پر ترجیح دے، سو پہلے کہہ چکا ہوں کہ اس تقلید کے مردود و ممنوع، بلکہ کفر ہونے میں کس کو کلام ہے؟''

(ایضاح الادلّہ، ص: ۱۱۳، مطبوعہ ایچ، ایم سعید کمپنی کراچی، ۱۹۹۹ء اور اضافہ شدہ مع حاشیۂ جدیدہ ایڈیشن کا صفحہ: ۲۲۳، مطبوعہ قدیمی کتب خانہ)

اقتدا و اتباع تو ناگزیر ہے لیکن زیر بحث تقلید اس سے قطعاً مختلف ہے:

ان اقتباسات سے یہ تو واضح ہے کہ کسی امام کی اس انداز سے تقلید کرنا کہ صحیح اور واضح حدیث کے سامنے آجانے کے بعد بھی قول امام ہی کو ترجیح دینا اور اس کے مقابلے میں صحیح حدیث کو چھوڑ دینا ممنوع، حرام ﴿اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَھُمْ وَ رُھْبَانَھُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰہِ﴾ [التوبۃ: ۱۳] کا مصداق اور بقول صاحبِ ''ایضاح الادلہ'' کفر ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ مروجہ تقلید اس

سے مختلف ہے یا وہ اسی ذیل میں آتی ہے جس کی مذمت وحرمت پر سب کا اتفاق ہے؟

اہل تقلید کا دعویٰ ہے کہ ہمارا وہی طریقہ ہے جو عہدِ صحابہ وتابعین میں تھا، یعنی جس شخص کو مسئلے کا علم نہ ہوتا تھا وہ کسی بھی صاحب علم سے دریافت کر لیتا تھا۔ تین سو سال سے زیادہ عرصے تک یہی طریقہ رائج تھا، یہ طریقہ ظاہر بات ہے بالکل صحیح بھی ہے اور ناگزیر بھی۔ کیونکہ ہر شخص تو ماہر شریعت نہیں ہوسکتا، لہٰذا ضروری ہے کہ بے خبر شخص، باخبر شخص سے پوچھے۔ بے علم عالم سے دریافت کرے اور کم علم والا اپنے سے زیادہ علم رکھنے والے کی طرف رجوع کرے۔ یہ معاملہ شریعت ہی کے ساتھ خاص نہیں ہے، ہر علم وفن کا معاملہ یہی ہے، شرعی مسائل واحکام معلوم کرنے کا بھی یہی طریقہ ہے اور عوام کے لیے اس کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ لیکن اس میں دو باتیں ضروری ہیں اور صحابہ وتابعین کے زمانے میں ان دونوں باتوں کا پورا اہتمام موجود تھا۔

۱۔ پوچھنے والا صرف اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے احکام پوچھتا تھا، اس کے علاوہ اس کے ذہن میں کچھ اور نہیں ہوتا تھا۔

۲۔ بتانے والا بھی اپنے علم کی حد تک اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے احکام ہی بتلاتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر اسے اس مسئلے کا علم نہ ہوتا تو وہ سائل کو کسی اور کی طرف بھیج دیتا، یا اپنی سمجھ کے مطابق بتلاتا، پھر اسے اس کے مطابق حدیث مل جاتی تو خوش ہوتا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے منہ سے صحیح بات نکلوائی۔ اور اگر اسے اس کے خلاف حدیث مل جاتی تو فوراً اپنی بات سے رجوع کر لیتا۔

خیر القرون کا یہی طریقہ شاہ ولی اللہ نے پوری تفصیل سے ''حجۃ اللہ البالغۃ'' اور اپنی بعض دیگر کتابوں میں بیان کیا ہے، حتی کہ مولانا اشرف علی تھانوی نے بھی امداد الفتاوی (۵/۲۹۴۔۳۰۰) میں اس کی بابت یہی تفصیل بیان کی ہے۔

اس طریقے کو اصطلاحی طور پر تقلید نہیں کہا جاتا، کیونکہ تقلید کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی تقلید تو کسی کی بات کو بغیر دلیل کے ماننے کا نام ہے۔ علاوہ ازیں تقلید حرام میں یہ بات بھی داخل ہے کہ ماننے والا (مقلِد) مُقَلَّد (امام وغیرہ) سے دلیل کا مطالبہ نہیں کرسکتا، جبکہ ایک عام شخص جب کسی عالم سے کوئی مسئلہ پوچھتا ہے یا کسی مفتی سے فتوی طلب کرتا ہے تو اس کے

پیش نظر اللہ اور اس کے رسول کا حکم معلوم کرنا ہوتا ہے، اسی لیے وہ اس کی دلیل بھی، بوقت ضرورت پوچھ لیتا ہے اور پوچھ سکتا ہے، یا اس کی بتلائی ہوئی دلیل سے اس کی تشفی نہیں ہوتی تو وہ کسی اور عالم یا مفتی سے پوچھ لیتا ہے۔ اس طریقے میں عالم اور مفتی بھی قرآن و حدیث کی روشنی ہی میں مسئلے کی وضاحت کرتا ہے، کسی مخصوص فقہ کو سامنے نہیں رکھتا۔

یہ طریقہ اقتدا اور اتباع کہلاتا ہے، کیونکہ اس میں اصل جذبہ اللہ اور اس کے رسول کے احکام کی پیروی کرنے کا ہوتا ہے، چوتھی صدی ہجری سے پہلے تک تمام مسلمان عوام و خواص، جاہل و عالم اسی طریقے پر کاربند تھے۔ لیکن جب چوتھی صدی میں فقہی مذاہب کو فروغ حاصل ہوا، اور محدثین اور ان کے ہم مسلک لوگوں کے علاوہ دوسروں نے اپنے آپ کو کسی نہ کسی مذہب سے وابستہ کر لیا تو مذکورہ طریقہ صرف محدثین اور ان کی روش پر چلنے والوں تک محدود ہوگیا اور دوسروں کے ہاں ایک مخصوص فقہ کی پابندی ضروری ہوگئی اور ان کے عوام وخواص سب ہی نے صحابہ و تابعین کے طریقے کو چھوڑ دیا اور تقلید کو واجب قرار دے دیا۔ جس کا مطلب ہی یہ تھا اور ہے کہ اب براہِ راست قرآن و حدیث سے اخذِ مسائل کی ضرورت نہیں حتی کہ علماء و مفتیان بھی اپنے عوام کو قرآن و حدیث کے مطابق مسائل بتلانے کے پابند نہیں۔ وہ پابند ہیں تو صرف اس بات کے کہ ان کی مخصوص فقہ میں کیا درج ہے؟ اس کی روشنی میں یہ جائز ہے یا ناجائز؟ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے عوام کو احادیث کی کتابوں کے مطالعے سے روکتے ہیں اور کئی مفتی حضرات تو اس حد تک جسارت کرتے ہیں کہ اسے گمراہی قرار دیتے ہیں۔

افتراقِ امت کا باعث تقلید حرام ہے، نہ کہ علماء کی پیروی:

افتراقِ امت کے المیے کا اصل نقطۂ آغاز بھی یہی ہے، ورنہ قرآن و حدیث کے فہم و تعبیر کا یا اجتہاد و استنباط کا کچھ نہ کچھ اختلاف تو صحابہ و تابعین میں بھی تھا۔ یہ اختلاف محدثین کے درمیان بھی تھا اور ان کے مسلک و منہج کے پیروکار عاملین بالحدیث کے درمیان بھی ہے۔ لیکن یہ اختلاف فہم و تعبیر کا ہے یا استنباط و اجتہاد کا یا پھر اس کا مبنیٰ حدیث کی صحت و ضعف کا اختلاف ہے، جیسے صحابہ میں اختلاف کی ایک وجہ کسی حدیث سے بے خبری یا اس کے نسخ یا عدم نسخ سے لا علمی بھی تھی۔ یہ اختلاف افتراقِ امت کا باعث نہیں، اسی لیے صحابہ و تابعین کا دور، اختلافات کے باوجود، فرقہ بندیوں سے پاک تھا۔

بنا بریں اہل تقلید کا یہ دعویٰ کہ ہماری تقلید وہ نہیں جس کو ممنوع اور حرام کہا گیا ہے، بلکہ ہمارا طریقہ تو وہی ہے جو صحابہ و تابعین کا تھا، کس طرح درست قرار دیا جا سکتا ہے، جبکہ دونوں طریقے فکر و منہج سے لے کر مقصد و مدعا تک ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہیں؟ اور ان کے درمیان اتنی وسیع خلیج حائل ہے کہ جس کا پاٹنا بظاہر نہایت مشکل ہے، إلا أن يشاء الله۔ اس دعوے کے رد میں یا دونوں نقطہ ہائے نظر کے فرق و اختلاف پر بہت کچھ کہا جا سکتا ہے اور تقلید کے وہ متعدد نمونے بھی پیش کیے جا سکتے ہیں جن میں فقہ کے مقابلے میں صحیح احادیث کو نظر انداز کیا گیا ہے یا ان میں دور از کار تاویلیں کی گئی ہیں لیکن اس طرح بات بہت لمبی ہو جائے گی، تاہم وضاحت کے لیے چند مثالیں بیان کرنا ضروری ہے تاکہ ہمارے اس دعوے کی دلیل سامنے آ جائے کہ اہل تقلید جس تقلید کی مذمت کرتے ہیں عملاً وہ اسی کے قائل ہیں۔

تقلیدِ حرام کی عملی مثالیں:

مثلاً مولانا محمود الحسن صاحب ایک مسئلے میں فرماتے ہیں:

"الحق والإنصاف أن الترجيح للشافعي في هذه المسئلة، ونحن مقلدون يجب علينا تقليد إمامنا أبي حنيفة." (التقرير للترمذي، ص:٤٩، مكتبة رحمانيه، لاهور)

''حق و انصاف کی بات یہی ہے کہ (احادیث و نصوص کے اعتبار سے اس مسئلہ خیارِ مجلس) میں امام شافعی کی رائے کو ترجیح حاصل ہے لیکن ہم مقلد ہیں، ہم پر اپنے امام ابوحنیفہ کی تقلید ہی واجب ہے۔''

اسی ذیل میں بعض وہ تبدیلیاں بھی آتی ہیں جو نصوصِ حدیث میں محض اس لیے کی گئی ہیں کہ ان کے معمول بہ مسائل کا اثبات ہو سکے، جیسے مسند حمیدی میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے جو اثبات رفع الیدین میں واضح ہے لیکن الفاظ کے معمولی ردّ و بدل سے اسے عدم رفع الیدین کی دلیل بنا دیا گیا ہے۔ اسی طرح مصنف ابن ابی شیبہ کی ایک روایت اور سنن ابو داود کی ایک روایت میں کیا گیا۔ ان کی تفصیل بہ وقت ضرورت پیش کی جا سکتی ہے۔ حتی کہ تقلیدی جمود کا یہ نقشہ بھی سامنے آیا کہ اثباتِ تقلید کے جوش میں قرآن مجید کی ایک آیت میں ''وَ اِلَى أُوْلِي الْاَمْرِ مِنْهُمْ'' کا اضافہ کر دیا گیا۔ اسے کتابت کی غلطی اس لیے نہیں سمجھا جا سکتا کہ

استدلال کی ساری بنیاد ہی اس اضافی ٹکڑے پر ہے۔ (دیکھیں: إیضاح الأدلة، ص: ۲۱۵، ۲۱۶)

ایک اور صاحب نے قرآن مجید کی ایک آیت میں لفظی ومعنوی تصرف کر کے عدم رفع الیدین کو ''ثابت'' کر دکھایا ہے۔ (ملاحظہ ہو: تحقیق مسئلہ رفع الیدین، از ابو معاویہ صفدر جالندھری، ابوحنیفہ اکیڈمی، فقیر والی، ضلع بہاول نگر، تاریخِ اشاعت درج نہیں)

آج اس فقہی توسع کی ضرورت ہے جس کی بعض مثالیں مولانا عبدالحی لکھنوی وغیرہ کے طرزِ عمل میں ملتی ہیں، جس میں نصوصِ شریعت کی بالا دستی قائم رہتی ہے، نہ کہ اس فقہی جمود کی جس کی کچھ مثالیں عرض کی گئی ہیں، جس کے عدم جواز میں کوئی اختلاف نہیں، بلکہ ان کی اپنی صراحت کے مطابق اس میں کفر تک کا اندیشہ پایا جاتا ہے۔ علمائے اسلام اور مفتیانِ دینِ متین کو کون سی راہ اختیار کرنی چاہیے یا ان کا منصبِ عظیم کس راہ کو اپنانے کا تقاضا کرتا ہے؟ اس کی وضاحت یا فیصلہ کوئی مشکل امر نہیں۔

﴿فَاَیُّ الْفَرِیْقَیْنِ اَحَقُّ بِالْاَمْنِ اِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾ [الأنعام: ۸۱]

''دونوں فریقوں میں سے کون امن وسلامتی کا زیادہ مستحق ہے، اگر تم علم رکھتے ہو؟''

امن وسلامتی کی راہ وہی ہے جس کے علم بردار ائمہ احناف کا پہلا گروہ امام ابوحنیفہ، امام محمد، امام ابو یوسف اور ان کی روش پر چلنے والے علماء (مولانا عبدالحی لکھنوی وغیرہ) ہیں اور یہی راہ امت مسلمہ کی وحدت کی ضمانت بھی ہے اور فقہی اختلافات وحزبی تعصّبات کے خاتمے یا کم از کم اس کی شدت کو کم کرنے کا واحد ذریعہ بھی۔ اور یہ محدثین کی راہ ہے، کسی ذہنی تحفظ کے بغیر عمل بالحدیث کی راہ ہے، فقہی جمود کے بجائے فقہی توسع کی راہ ہے اور ہر صورت میں نصوص شریعت کی برتری کو ماننے اور قائم رکھنے کی راہ ہے۔ اور اس کے خطوط حسب ذیل ہیں:

محدثین کا مسلک ومنہج اور اہل تقلید کا رویہ:

۱۔ محدثین کے نزدیک بجا طور پر حدیث کی صحت وضعف کی تحقیق میں سند کو بنیادی اہمیت حاصل ہے:

''لو لا الإسناد لقال من شاء ما شاء.''

''سند کو تسلیم نہ کیا جائے تو پھر ہر شخص جو چاہے، کہہ سکتا ہے۔''

سند ہی غیر صحیح روایات کو جانچنے کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ اس بنیاد سے غیر صحیح روایات کو صحیح قرار دینے کے تمام چور دروازے بند ہوجاتے ہیں، لیکن اس چور دروازے کو کھلا رکھنے کے لیے اس بنیادی اصول سے گریز کی بہت سی راہیں اختیار کر لی گئی ہیں، جیسے مثلاً کہا جاتا ہے:

- فلاں امام نے جو بات کہی ہے آخر ان کے سامنے بھی تو کوئی حدیث ہوگی؟
- یا ان کے دور تک اس حدیث کی سند میں کوئی راوی ضعیف، متروک اور کذاب نہیں ہوگا۔
- یا حدیث کی صحت وضعف ایک اجتہادی امر ہے، اس لیے ایک مجتہد نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے، چاہے وہ ضعیف بلکہ موضوع ہی ہو، اس کا استدلال صحیح ہے۔ کسی دوسرے مجتہد کو اس کی بات کو رد کرنے کا حق نہیں ہے۔
- یا روایت تو ضعیف یا موضوع (من گھڑت، یعنی بے سند) ہے، لیکن اسے ''تلقی بالقبول'' کا درجہ حاصل ہے۔ جیسے "أول ما خلق اللّٰہ نوري" یا "لولاك لما خلقت الأفلاك" جیسی بے سند بنائی ہوئی حدیثیں ہیں۔ یہ دونوں من گھڑت روایات بریلوی حضرات ہی نہیں علمائے دیوبند بھی اپنی کتابوں میں لکھتے اور اپنے وعظ وتقریر میں بیان کرتے ہیں۔
- یا حسنِ ظن کی بنیاد پر مرسل روایات کو صحیح تسلیم کرنا۔
- یا ''درایت'' کے خلاف ہونے کا دعوی کر کے روایت کو رد کر دینا۔
- یا اپنے خود ساختہ اصولوں کی روشنی میں صحیح احادیث کو رد کر دینا، جس پر شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز رحمہما اللہ نے بھی احتجاج کیا ہے۔
- یا (بزعم خویش) یہ دعوی کر کے کہ فلاں حدیث قرآن کے معارض ہے، حدیث کو رد کر دینا۔ (جب کہ کوئی صحیح حدیث قرآن کے معارض نہیں)
- یا احادیث آحاد کو نظر انداز کرنا۔
- یا غیر فقیہ راوی (صحابی) کی روایت قیاس کے خلاف ہوگی تو نا مقبول ہوگی۔

اور اس قسم کے دیگر طریقے یا اصول، جن کے ذریعے سے صحیح حدیث کو بلا تأمل ردّ کر دیا جاتا ہے اور ضعیف، مرسل حتی کہ موضوع حدیث تک کو قبول کر لیا جاتا ہے۔ یہ محدثین کے

مسلک و منہج کے خلاف یا بالفاظ دیگر ثابت شدہ نصوص حدیث کو مسترد کرنے یا غیر ثابت شدہ بات کو شریعت باور کرانے کی مذموم سعی ہے، جس کے ہوتے ہوئے کبھی نصوصِ شریعت کی بالا دستی قائم نہیں ہوسکتی اور نہ اختلاف کا خاتمہ ہی ممکن ہے۔ علاوہ ازیں یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ان چور دروازوں کا کوئی تعلق امام ابوحنیفہ سے نہیں ہے۔ یہ سب بعد کے لوگوں کی ایجاد ہیں، ان میں سے کوئی ایک اصول بھی امام ابوحنیفہ سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ گویا محدثین کی روش کو اپنانا امام صاحب کی تقلید کے منافی نہیں ہے۔

۲۔ محدثین کا دوسرا وصف، امانت و دیانت کا اہتمام ہے۔ انھوں نے احادیث کی جمع و تدوین میں بھی کمال دیانت کا مظاہرہ کیا ہے اور جرح و تعدیل کے اصولوں کو استعمال کر کے احادیث کا رتبہ متعین کرنے میں بھی انھوں نے کسی ذہنی تحفظ کا مظاہرہ کیا ہے، نہ حزبی و فقہی تعصب کا۔

مذکورہ اہل تقلید کی علمی خیانتوں کی چند مثالیں:

اہل تقلید میں امانت کی بھی کمی ہے۔ اس کی بہت سی مثالیں دی جا سکتی ہیں، لیکن یہاں ہم صرف چار مثالیں پیش کریں گے، دو علمائے دیوبند کی، تیسری بریلوی حضرات کی، یہ دونوں ہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مقلد کہلاتے ہیں۔ چوتھی مثال، دونوں میں قدر مشترک کی حیثیت رکھتی ہے۔

پہلی مثال: خواتین نماز کس طرح پڑھیں؟ یعنی وہ رکوع سجدہ کس طرح کریں؟ ہاتھ کہاں باندھیں؟ رفع الیدین کس طرح کریں؟ عورتوں کی بابت کسی بھی صحیح حدیث میں ان امور کی وضاحت نہیں ملتی، اس لیے وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان: "صلوا كما رأيتموني أصلي"

(صحيح البخاري، الأذان، باب الأذان للمسافرين إذا كانوا جماعة...، حديث: ٦٣١)

''تم اس طرح نماز پڑھو جس طرح تم نے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔''

کے عموم میں شامل ہوں گی اور مذکورہ سارے کام مردوں ہی کی طرح سرانجام دیں گی۔ جیسا کہ اس کی کچھ تفصیل اس سے پہلے بھی ہم نے بیان کی ہے۔ لیکن علمائے احناف کہتے ہیں کہ مرد اور عورت کی نماز میں فرق ہے۔ ''خواتین کا طریقۂ نماز'' تالیف مولانا عبدالرؤف سکھروی ہمارے سامنے ہے، اس میں ان فروق کو بیان کرنے کے لیے احادیث کے نام سے کئی احادیث

بیان کی گئی ہیں، لیکن ان میں سے کوئی ایک حدیث بھی صحیح نہیں ہے اور ستم ظریفی کی انتہا ہے یا امانت و دیانت کے فقدان کا یہ حال ہے کہ ان بیان کردہ احادیث میں "السنن الکبری للبیهقي" کی دو روایات بھی ہیں۔ جن کو درج کر کے امام بیہقی نے لکھا ہے "لا یحتج بأمثالهما" (یہ روایات اتنی ضعیف ہیں کہ ان جیسی روایات سے استدلال نہیں کیا جا سکتا) لیکن مذکورہ کتاب کے مؤلف نے ان الفاظ کو تو نقل نہیں کیا، البتہ دونوں ناقابل استدلال روایات کو اپنے استدلال میں پیش کیا ہے۔ یہی حال دیگر روایات کا ہے جو انھوں نے پیش کی ہیں۔ فإلی اللّٰہ المشتکی! (مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو راقم کی کتاب ''کیا عورتوں کا طریقۂ نماز مردوں سے مختلف ہے؟'')

دوسری مثال: علمائے احناف کے چوٹی کے عالم مولانا احمد علی سہارنپوری کی ہے، جن کا حاشیۂ صحیح بخاری متداول ہے۔ انھوں نے حدیث "إذا أقیمت الصلاة فلا صلاة إلا المکتوبة" (صحیح مسلم، حدیث ۷۱۰) جسے امام بخاری نے ترجمۃ الباب (کتاب الصلاة، باب: ۳۸) میں ذکر کیا ہے۔ اس کے حاشیے میں سنن بیہقی کے حوالے سے یہی حدیث نقل کی ہے، اس میں "إلا رکعتي الفجر" کے الفاظ کا اضافہ ہے۔ یعنی ''فرض نماز کی تکبیر ہوجانے کے بعد کوئی نماز نہیں، البتہ فجر کی دو رکعتیں (سنتیں) پڑھنا جائز ہے۔'' حالانکہ امام بیہقی رحمہ اللہ نے اس اضافے کی بابت صراحت کی ہے کہ ''یہ اضافہ (یعنی فجر کی دو سنتیں پڑھنا جائز ہے) بے اصل ہے۔'' اور لکھتے ہیں کہ اس اضافے کو بیان کرنے والے حجاج بن نصیر اور عباد بن کثیر ہیں اور یہ دونوں راوی ضعیف ہیں۔ (السنن الکبری للبیهقي: ٤/ ٤٨٣، طبع قدیم) اس کے باوجود ایک صحیح حدیث کو رد کرنے اور اپنے خلافِ حدیث رواج کو صحیح باور کرانے کے لیے صحیح بخاری کے فاضل محشی نے اس بے اصل اضافے کو حدیث رسول کہہ کر بیان کیا ہے۔
(صحیح البخاري: ۱/ ۱۹۷، طبع نور محمد)

یہ بات بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ صحیح بخاری کا یہ حاشیہ آج سے تقریباً سوا سو سال قبل جب چھپ کر پہلی مرتبہ منظر عام پر آیا تھا تو شیخ الکل میاں نذیر حسین محدث دہلوی رحمہ اللہ نے ایک مکتوب کے ذریعے سے اس کوتاہی یا بد دیانتی کی طرف توجہ دلائی تھی لیکن اس کی اصلاح

نہیں کی گئی، اور صحیح بخاری کے عربی حاشیے میں یہ بے اصل حدیث، حدیث رسول کے نام سے اب تک موجود ہے۔ میاں نذیر حسین محدث دہلوی کا یہ مکتوب جو عربی میں ہے، کتاب "إعلام أهل العصر" (تالیف مولانا شمس الحق ڈیانوی) میں موجود ہے۔ فإلى الله المشتكى!

غالبًا اسی بے بنیاد روایت کی بنیاد پر عام مسجدوں میں فجر کی جماعت کے دوران میں لوگ بے دھڑک سنتیں پڑھ رہے ہوتے ہیں اور حدیثِ رسول ''نماز کی تکبیر ہوجانے کے بعد فرض نماز کے علاوہ کوئی نماز نہیں۔'' (صحیح مسلم) کی خلاف ورزی کی جاتی اور ﴿وَ اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَ اَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ﴾ [الأعراف: ٢٠٤] ''جب قرآن پڑھا جا رہا ہو تو تم کان لگا کر سنو اور خاموش رہو۔'' کا ذرا لحاظ نہیں کیا جاتا۔ اور علماء یہ منظر روزانہ اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں، لیکن فقہی جمود نے ان کی آنکھوں پر پٹیاں باندھی ہیں۔

تیسری مثال: بریلوی حضرات کے ہاں رواج ہے کہ نمازِ جنازہ کے فوراً بعد میت کے اردگرد کھڑے ہو کر سب ہاتھ اٹھا کر دعا مانگتے ہیں، اس کو وہ بہت ضروری سمجھتے ہیں۔ دلیل کیا ہے؟

نبی ﷺ کی حدیث ہے: ((إذا صَليتم على الميت فأخلصوا له الدعاء))

(سنن أبي داود، الجنائز، باب الدعاء للميت، حديث: ٣١٩٩)

اس کا صحیح ترجمہ تو یہ ہے کہ جب تم میت کی نمازِ جنازہ پڑھنے لگو تو اخلاص کے ساتھ اس کے لیے (مغفرت کی) دعا کرو۔ جیسے قرآن مجید میں ہے:

﴿ يٰٓأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ ﴾

[المائدة: ٦]

''اے ایمان والو! جب تم نماز کے لیے کھڑے ہونے لگو تو وضو کرو۔''

لیکن بریلوی حضرات ﴿ إذا صليتم... ﴾ کا ترجمہ کرتے ہیں: ''جب تم نماز پڑھ چکو تو...'' اور اس طرح ترجمے میں بددیانتی کا ارتکاب کر کے جنازے کے بعد دعا مانگنے کے اپنے غیر مسنون عمل کا جواز ثابت کرتے ہیں، حالانکہ اگر یہ ترجمہ صحیح ہے تو پھر ان کو وضو بھی نماز کھڑے ہونے کے بعد ہی کرنا چاہیے، نہ کہ نماز سے پہلے۔ جیسا کہ آیت: ﴿ يٰٓأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ ﴾ کا ترجمہ بریلوی استدلال کے مطابق کرنے کا اقتضا ہے۔

اسی طرح قرآن کے اس حکم ﴿فَاِذَا قَرَأْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ﴾ [النحل:۹۸] کا ترجمہ ومفہوم بھی یہ ہونا چاہیے کہ جب تم قرآن کریم پڑھ چکو تو شیطان سے پناہ مانگو۔ یعنی اعوذ باللہ تلاوتِ قرآن کے بعد کرو۔ کیا یہ ترجمہ ومفہوم صحیح ہوگا؟

چوتھی مثال: یہی حال ان احادیث کی صحت وضعف کے معاملے میں ہے جو اختلافی مسائل میں مدارِ بحث بنتی ہیں۔ ان میں نہایت بے خوفی کے ساتھ امانت و دیانت کا خون کر کے ثقہ راویوں کو ضعیف اور ضعیف راویوں کو ثقہ ثابت کرنے پر سارا زور صرف کیا جاتا ہے، جس کی تفصیل ''التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل'' (تالیف شیخ عبدالرحمٰن بن یحییٰ یمانی) میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔ اس میں ایک لطیفہ یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک راوی اپنی کسی من پسند روایت میں ہوتا ہے تو اسے اس وقت ثقہ باور کرایا جاتا ہے اور وہی راوی جب اس روایت میں آتا ہے جس سے دوسرا فریق استدلال کرتا ہے تو وہ ضعیف قرار پا جاتا ہے۔ ایک اور لطیفہ یہ ہوتا ہے کہ ایک حدیث میں دو تین باتیں ہوتی ہیں، ان میں سے کوئی ایک بات تو قبول کر لی جاتی ہے کہ اس سے ان کے کسی فقہی مسئلے کا اثبات ہوتا ہے اور دوسری باتیں ردّ کر دی جاتی ہیں کیونکہ وہ فریق مخالف کے موافق ہوتی ہیں، حالانکہ حدیث ایک ہے، سند ایک ہے، اگر وہ حدیث صحیح ہے تو اس میں بیان کردہ ساری ہی باتیں صحیح ہیں، ان میں سے کسی بات کو مان لینا اور بعض کو نہ ماننا، اسے کون معقول طرزِ عمل قرار دے سکتا ہے؟ اسی طرح اگر وہ ضعیف ہے، تب بھی معاملہ ایسا ہی ہے، اس کی ساری ہی باتیں ناقابل تسلیم ہونی چاہییں، اس کا کوئی ایک جز قابل استدلال نہیں ہوسکتا۔

یہ لطائف ہمارے فقہی جدل ومناظرہ میں عام ہیں۔ ظاہر بات ہے امانت و دیانت کی موجودگی میں ان کا امکان ہے، نہ جواز ہی ہے۔

۳۔ محدثین کے منہج کی تیسری نمایاں خوبی جمع وتطبیق کا اہتمام ہے۔ بعض روایات میں جو ظاہری تعارض نظر آتا ہے، اس کے حل کے لیے محدثین حسب ذیل طریقے اختیار کرتے ہیں:

۱۔ سند کے اعتبار سے اگر ایک روایت صحیح ہے اور دوسری ضعیف تو صحیح السند روایت کو وہ قبول کر لیتے اور ضعیف کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔

۲۔ اگر سند کے اعتبار سے دونوں صحیح ہوتی ہیں لیکن درجۂ صحت میں ایک کو دوسری پر کسی وجہ سے

برتری حاصل ہوتی ہے تو وہ راجح قرار پاتی ہے۔ جیسے ایک روایت سنن کی ہے، جبکہ دوسری متفق علیہ یا صحیح بخاری یا صحیح مسلم کی ہے، تو یہ دوسری قسم کی روایات صحت کے اعتبار سے سنن اربعہ کی روایات سے فائق ہیں۔ ان کو سنن کی روایات پر ترجیح حاصل ہوگی۔

۳۔ بعض متعارض روایات میں قرائن سے تقدیم و تاخیر کا علم بھی ہوجاتا ہے۔ وہاں مؤخر روایت کو ناسخ اور مقدم روایت کو منسوخ تسلیم کرلیا جاتا ہے۔

۴۔ جہاں تقدیم و تاخیر کا علم بھی نہ ہو اور صحت کے لحاظ سے بھی دونوں یکساں ہوں تو محدثین دونوں روایات کا ایسا محمل اور مفہوم بیان کرتے ہیں جس سے ان کا ظاہری تعارض دور ہوجاتا ہے، اس کو جمع وتطبیق سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جیسے مزارعت کی احادیث ہیں، بعض سے مزارعت کا جواز ثابت ہوتا ہے، بعض سے ممانعت۔ محدثین نے کہا کہ ممانعت کا تعلق ان صورتوں سے ہے جن میں کسی ایک فریق پر ظلم و زیادتی کا امکان ہے، اور جن میں ایسی صورت نہ ہو، وہاں جواز ہے۔

اس طرح کئی اور احادیث ہیں جن میں کسی میں نہی ہے تو کسی میں جواز ہے۔ یہاں محدثین نہی کو نہی تنزیہی قرار دیتے ہیں، یعنی اس کام کو نہ کرنا بہتر ہے، تاہم کسی موقعے پر اسے کرلیا جائے تو اس کا جواز ہے، جیسے کھڑے ہو کر پانی پینے کی ممانعت کی روایات بھی ہیں اور جواز کی بھی۔ اس میں بھی تطبیق یہی ہے کہ بیٹھ کر پانی پینا بہتر ہے، تاہم کھڑے ہو کر پینا بھی جائز ہے۔ وعلیٰ ھذا القیاس اس طرح کی دیگر روایات ہیں۔

منہجِ محدثین سے انحراف کرنے والے جمع وتطبیق کے معاملے میں بھی بہت سے گھپلے کرتے ہیں، وہ حدیث کو اہمیت دینے کے بجائے فقہی اقوال و آراء کو اہمیت دیتے ہوئے بعض متعارض روایات میں خلافِ واقعہ ناسخ ومنسوخ کا فیصلہ کرتے ہیں، جیسے بعض لوگ کہتے ہیں کہ رفع الیدین کی احادیث منسوخ ہیں اور رفع الیدین نہ کرنے کی احادیث ناسخ ہیں، جب کہ اس کی کوئی معقول دلیل ان کے پاس نہیں ہے، حتیٰ کہ مولانا انور شاہ کشمیری نے بھی اس دعوے کی نفی کی ہے۔ لیکن اپنے عوام کو مطمئن کرنے کے لیے اس قسم کے دعوے ان کی طرف سے عام ہیں۔ اور بعض ستم ظریف تو یہاں تک کہہ دیتے ہیں کہ ابتدا میں رفع الیدین کا حکم اس لیے دیا گیا تھا کہ لوگ اپنی بغلوں میں بُت چھپا کر لے آیا کرتے تھے۔ جب بتوں کی یہ محبت ختم ہوگئی

تو رفع الیدین کا حکم بھی منسوخ ہو گیا۔

﴿ مَا لَهُمْ بِهٖ مِنْ عِلْمٍ وَّلَا لِاٰبَآئِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ اَفْوَاهِهِمْ اِنْ يَّقُوْلُوْنَ اِلَّا كَذِبًا ﴾ [الکہف: ٥]

یا محدثین کرام کی اس طرح توہین کرتے ہیں کہ محدثین تو محض عطار (دوا فروش) تھے، جس طرح ایک عطار اپنی دوکان پر ہر طرح کی جڑی بوٹیاں رکھتا ہے لیکن وہ ان کے خواص اور تاثیرات سے لاعلم ہوتا ہے۔ ان کے خواص و تاثیرات سے ایک طبیب حاذق ہی واقف ہوتا ہے، مجتہدین یا فقہاء کی حیثیت بھی طبیب حاذق کی طرح ہے، ایک فقیہ ہی نے یہ فیصلہ کرنا ہے کہ محدثین نے اپنی دکان (احادیث کے مجموعوں) میں جو (نعوذ باللہ) ہر طرح کی جڑی بوٹیاں (احادیث) جمع کر لی ہیں۔ ان میں سے کون سی حدیث کو لینا ہے اور کس کو ترک کرنا ہے؟ یعنی تطبیق و ترجیح یا اخذ و ترک کا فیصلہ نقد وتحقیقِ حدیث کے مسلمہ اصولوں کی روشنی میں نہیں، بلکہ فقیہ نے اپنی فقاہت کی روشنی میں کرنا ہے۔ اور یہ فقاہت ایک مخصوص عینک کا نام ہے۔ ہری عینک والے کو ہر چیز ہری، کالی عینک والے کو کالی، اور لال عینک والے کو لال نظر آتی ہے، چنانچہ حنفی فقیہ کا استدلال کچھ ہوتا ہے، شافعی فقیہ کا کچھ۔ وھلم جرا۔ اس لیے کہ ان سب کی عینکیں الگ الگ رنگ کی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اسلام کی تعبیر

شد پریشاں خواب من از کثرت تعبیرہا

کی آئینہ دار بن جاتی ہے۔ محدثین کی صاف شفاف، بے غبار اور بے آمیز عینک کوئی استعمال نہیں کرتا، جس میں ہر چیز اپنی صحیح اور اصلی شکل میں نظر آتی ہے۔

طبیب حاذق کی یہ حذاقت یا فقیہ کی یہ فقاہت ہی یا الگ الگ رنگ کی یہ عینکیں ہی افتراقِ امت کے المیے کا سب سے بڑا سبب ہیں، اس لیے جب تک محدثین کے منہج و مسلک کو اختیار نہیں کیا جائے گا، اس افتراق کا سدِّ باب ممکن نہیں ہے۔

محدثین کرام رحمہم اللہ کو فقاہت سے عاری محض ایک عطار کہنا اسی طرح خلافِ واقعہ اور ان کی توہین ہے جیسے نور الانوار اور اصول الشاشی وغیرہ میں حضرت ابو ہریرہ اور حضرت انس رضی اللہ عنہما جیسے صحابہ کو غیر فقیہ قرار دینا خلاف واقعہ اور ان کی توہین ہے۔ اور یہ دونوں ہی باتیں انکارِ حدیث کے چور

دروازے ہیں۔ مذکورہ صحابہ کو غیر فقیہ قرار دینے سے مقصود بھی ان کی بیان کردہ روایات سے جان چھڑانا اور اپنے قیاس و رائے کو ترجیح دینا ہے۔ اسی طرح محدثین کو عطار کہنے سے مقصود بھی ان کی جمع کردہ حدیثوں کے مقابلے میں فقہاء کی موشگافیوں کو اختیار کرنا ہے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ مذکورہ صحابی غیر فقیہ تھے نہ محدثین کرام ہی فقاہت سے عاری تھے۔ ان کی فقاہت تو ابواب بندی (تراجم) ہی سے واضح ہوجاتی ہے، بالخصوص امام بخاری رحمہ اللہ کی فقاہت تو ان کے ایک ایک ترجمۃ الباب سے نمایاں ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے: "فقه البخاري في تراجمه" (امام بخاری کی فقاہت ان کے تراجم میں ہے) تاریخ اسلام کے ایسے بے مثال فقیہ کو محض عطار کہنا ایک ایسی شوخ چشمانہ جسارت ہے جس کا حوصلہ ایسے ہی لوگ کر سکتے ہیں جن کے دلوں میں حدیث کی عظمت کے بجائے فقیہانہ قیل وقال کا احترام زیادہ ہے۔ سبحانك هذا بهتان عظيم.

بہر حال بات ہورہی تھی محدثین کرام کے جمع و تطبیق کے اصولوں کی۔ اگر ان اصولوں کو ان مسائل میں بھی اختیار کر لیا جائے جو فریقین کے درمیان ما بہ النزاع ہیں تو بہت سے نزاعات کا خاتمہ ہوسکتا ہے۔ اور اگر محدثین کی مذکورہ تینوں امتیازی خصوصیات ہی کو اپنا لیا جائے جن کی وضاحت کی گئی ہے تو بیشتر اختلافات کا خاتمہ ممکن ہے۔ اختلافات کی بنیاد حدیث کے بارے میں نقطۂ نظر کا فرق ہی ہے۔ جب تک نقطۂ نظر کا یہ فرق ختم نہیں ہوگا اور حدیث کی عظمت کو اس طرح تسلیم نہیں کیا جائے گا جس طرح کہ اس کا حق ہے، اور احادیثِ صحیحہ کو کسی بھی عنوان، حیلے یا وضعی اصولوں سے رد کرنے کا طریقہ نہیں چھوڑا جائے گا، جن کی بابت پورے یقین و اذعان سے ہمارا دعویٰ ہے کہ امام ابوحنیفہ کا ان اصولوں سے کوئی واسطہ نہیں ہے، اس وقت تک اختلافات کا خاتمہ تو کجا ان کی شدت کو کم بھی نہیں کیا جا سکتا۔

بات قدرے طویل ہوگئی ہے لیکن یہ اس لیے ناگزیر تھی کہ علمائے احناف کے جن دو گروہوں سے اہلحدیث کا اختلاف ہے، وہ واضح ہوجائے، یہ دوسرا گروہ، ائمۂ احناف (امام ابو حنیفہ و صاحبین وغیرہ) یعنی احناف کے پہلے گروہ سے قولاً تو متفق ہے لیکن عملاً اس سے مختلف ہے، اسی لیے اہلحدیث کا ان سے بھی شدید اختلاف ہے۔

علمائے احناف کا دوسرا گروہ:

اپنے ائمۂ ثلاثہ کی روش سے یکسر مختلف روش اختیار کرنے والے علمائے احناف کی دوسری قسم نہایت غالی قسم کی ہے اور یہ قول کی حد تک بھی حدیث کی اہمیت کو تسلیم نہیں کرتا، نیز تقلیدِ حرام پر بھی فخر کا اظہار کرتا ہے۔ جس کو مولانا تھانوی اور مولانا محمود الحسن وغیرھا نے بھی کفر قرار دیا ہے، جیسا کہ ان کے اقتباسات پہلے گزر چکے ہیں۔

اس کی بابت زیادہ تفصیل کی ضرورت نہیں ہے، چند ایک اقتباسات ہی سے اس کی اصل حقیقت سامنے آ جاتی ہے۔

اس گروہ کے اس دور کے سرخیل مولانا امین اوکاڑوی ہیں، جو چند سال قبل فوت ہوئے ہیں۔ اسی گروہ کے ایک ''شیخ الحدیث والتفسیر'' منور احمد صاحب ہیں، ان کی ایک کتاب ''بارہ مسائل'' کے نام سے مطبوع ہے۔ یہ کتاب مغالطات وتلبیسات بلکہ کذبات وخداعات کا مجموعہ ہے موصوف اس کے حصہ اول میں تحریر کرتے ہیں:

> ''احادیث کی صحت وضعف کے بارے میں ہمارا اصول یہ ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے تلامذہ حضرات نے آثار صحابہ اور آثار تابعین و تبع تابعین اور عملی تواتر کی روشنی اور رہنمائی میں اپنے اجتہادی اصولوں کے تحت جن جن احادیث کے معمول بہ وصحیح ہونے کا فیصلہ فقہی مسائل کی صورت میں دیا ہے، ہمارے نزدیک وہی صحیح ہیں، اگرچہ محدثین ان کو سند کے اعتبار سے ضعیف لکھ دیں اور جن حدیثوں کو ان حضرات نے غیر معمول بہا قرار دیا ہے وہ ہمارے نزدیک ضعیف ہیں، اگرچہ محدثین ان کو سنداً صحیح قرار دیں۔''

(کتاب ''بارہ مسائل''، ص: ۹، ناشر ''اتحاد اہل السنّت والجماعت'' ملنے کا پتہ: مرکز اہل السنّت والجماعت، ۸۷ جنوبی لاہور روڈ، سرگودھا، مطبوعہ دسمبر ۲۰۰۵)

لطف کی بات یہ ہے کہ اس اقتباس سے پہلے موصوف نے لکھا ہے:

> ''اہل سنت والجماعت بلکہ تمام عقلاء کے نزدیک ہر فن میں اس فن کے ماہرین کی رائے معتبر ہوتی ہے۔ مثلاً ڈاکٹری مسئلہ میں ڈاکٹر کی، انجینئرنگ کے مسئلہ میں

انجینئر کی زراعت کے مسئلہ میں ماہر زراعت کی، گرائمر میں ماہرین صرف ونحو کی، لغت میں ماہرین لغت کی رائے معتبر ہوگی اور احادیث کی صحت وضعف میں علم حدیث کے ماہرین کی رائے کا اعتبار ہوگا۔'' (ص: ۹)

یہ پیرا ایسا لگتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے موصوف سے غیر شعوری طور پر لکھوا دیا ہے، بہ مصداق جادو وہ جو سر چڑھ کر بولے، اس میں اعتراف ہے کہ احادیث کی صحت وضعف کے فیصلے میں محدثین کی رائے معتبر ہوگی کیونکہ وہی علم حدیث کے ماہر ہیں۔

اس پیرے سے، جو حقیقت پر مبنی ہے، چونکہ موصوف کے مذکورہ نقل شدہ پیرے کی تردید ہوتی ہے، جس میں اس کے برعکس فقہاء کے اجتہادی اصولوں کی روشنی میں مرتب شدہ فقہی مسائل کو احادیث کے مقابلے میں صحیح قرار دیا گیا ہے، اس لیے اپنی بات کو کسی طرح صحیح ثابت کرنے کے لیے ایک دم پینترا بدل لیا اور لکھا:

''البتہ یہ بات خوب سمجھنی اور یاد رکھنی چاہیے کہ حدیث کی صحت وضعف کی دو قسمیں ہیں: (۱) صحت وضعف بہ حسب السند۔ (۲) صحت وضعف بہ حسب العمل۔ یعنی جو حدیث معمولی بہ ہے وہ صحیح ہے اور جو حدیث متروک و غیر معمول بہ ہے وہ ضعیف ہے۔ اسی معنی میں امام اعظم ابوحنیفہ نے امام اوزاعی کے ساتھ رفع یدین کے مناظرہ میں حضرت عبداللہ بن عمر کی حدیث کو ضعیف کہا تھا اور امام مالک نے رفع یدین کی تمام حدیثوں کو ضعیف کہا ہے (المدونۃ الکبریٰ: ۱/ ۷۱) ورنہ حضرت عبداللہ بن عمر کی حدیث سنداً بالکل صحیح بلکہ اصح الاسانید ہے...۔'' (ص: ۸)

یہ مختصر پیرا غلطی ہائے مضامین کا آئینہ دار بلکہ مجموعہ اکاذیب ہے۔

اولاً: صحت وضعفِ حدیث کی یہ دو قسمیں کس نے بیان کی ہیں؟ یہ اصول، اصول حدیث کی کس کتاب یا اصولِ فقہ کی کس کتاب میں بیان ہوا ہے؟ گھر بیٹھے تو احادیث کو رد کرنے کا اصول نہیں بنایا جا سکتا۔ نہ خانہ ساز اصولوں کی وجہ سے احادیث کو رد کرنے ہی کا کوئی جواز ہوسکتا ہے۔

ثانیاً: یہ دعویٰ کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے بھی اسی معنی میں، یعنی اسی اصول کی بنیاد پر ایک مناظرے میں حضرت ابن عمر کی حدیث کو ضعیف کہا تھا، یہ بھی سراسر جھوٹ ہے۔ اولا اس

لیے کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مبیّنہ اصول امام صاحب ہی کا بنایا ہوا یا کم از کم بیان کیا ہوا ہے یا ان کے علم میں تھا، اسی لیے انھوں نے اسے استعمال کر کے حدیث کو رد کر دیا۔ حالانکہ ہمارا دعویٰ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے نہ خود یہ اصول بنایا ہے، نہ اسے بیان کیا ہے اور نہ اُن کے علم ہی میں یہ تھا، کیونکہ ان کو تو احادیث رد کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں تھی، البتہ ان کے دور تک احادیث کے مجموعے چونکہ مرتب و مدون نہیں ہوئے تھے، اس لیے بہت سی احادیث ان کے علم ہی میں نہ آ سکیں، اور ان کو یہ کہنا پڑا کہ میری رائے کے خلاف جب تمھیں صحیح حدیث مل جائے تو سمجھنا یہی میرا مذہب ہے اور حدیث کے خلاف بیان کردہ میری رائے کو چھوڑ دینا۔ اس من گھڑت اصول کی ضرورت تو اس وقت پیش آئی جب تقلیدی جمود نے یہ انتہائی خطرناک صورت اختیار کر لی کہ برملا کہا جانے لگا:

مرا از حدیث چہ کار قول ابی حنیفہ بیار

مجھے حدیث سے کیا سروکار مجھے تو ابوحنیفہ کا قول درکار

یعنی جب احادیث صحیح سے جان چھڑانا، تقلیدی مذاہب کی ایک ناگزیر ضرورت بن گئی تو پھر مذکورہ قسم کے متعدد اصول گھڑ لیے گئے تاکہ ان کی آڑ میں احادیث کو کنڈم بنانا آسان ہو جائے۔ مذکورہ اصول بھی ان ہی خانہ ساز اصولوں میں سے ایک ہے جو نہ امام ابوحنیفہ نے بیان کیا ہے اور نہ ان کے تلامذہ امام محمد، قاضی ابو یوسف، امام زفر وغیرہ رحمہم اللہ نے بیان کیا ہے اور یہی اصول نہیں، ردِّ احادیث کے جتنے بھی اصول بنائے گئے ہیں ان میں سے کسی کی بھی نسبت مذکورہ ائمہ کے ساتھ ثابت نہیں کی جاسکتی۔

ثالثاً: امام ابوحنیفہ اور امام ابن المبارک کے درمیان جو مکالمہ یا مناظرہ ہوا، یہ صحیح سند سے متعدد کتابوں میں بیان ہوا ہے، مثلاً ''تاویل مختلف الحدیث، لابن قتیبہ، ص: ۵۴، کتاب السنۃ، لعبداللہ بن امام احمد، ص: ۶۸، تاریخ بغداد للخطیب، ترجمہ نمبر: ۱۲۴۸، ۳/ ۲۰۳، السنن الکبری للبیہقی: ۲/۸۲، جزء رفع الیدین للإمام البخاري، التمہید لابن عبدالبر: ۵/ ۶۶، کتاب الثقات لابن حبان: ۸/ ۴۵، وغیرہ۔

کسی بھی کتاب میں یہ نہیں ہے کہ امام ابوحنیفہ نے عبداللہ بن عمر کی حدیث رفع الیدین

کوضعیف کہا تھا، ان کے درمیان کیا گفتگو ہوئی تھی، وہ ملاحظہ فرمائیں، السنن الکبریٰ کی روایت کا ترجمہ ہم پیش کرتے ہیں:

''امام وکیع بیان کرتے ہیں کہ میں نے کوفے کی مسجد میں عبداللہ بن مبارک نماز پڑھ رہے تھے، عبداللہ بن مبارک رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفع الیدین کرتے اور ابوحنیفہ نہیں کرتے تھے۔ جب نماز سے فارغ ہوگئے تو ابوحنیفہ نے عبداللہ بن مبارک سے کہا: اے ابوعبدالرحمٰن! میں نے آپ کو دیکھا کہ آپ رفع الیدین کثرت سے کرتے تھے، کیا آپ کا ارادہ اڑنے کا تھا؟''

عبداللہ بن مبارک نے کہا:

> ''اے ابوحنیفہ! میں نے آپ کو دیکھا کہ جب آپ نے نماز کا آغاز کیا تو رفع الیدین کیا، کیا آپ کا ارادہ اڑنے کا تھا؟''

یہ سن کر امام ابوحنیفہ خاموش ہوگئے۔ (السنن الکبریٰ: ۸۲/۲)

تاریخ بغداد میں یہ واقعہ اس طرح بیان ہوا ہے:

> ''امام عبداللہ بن مبارک نے امام ابوحنیفہ سے رکوع میں جاتے وقت رفع الیدین کے بارے میں پوچھا تو امام ابوحنیفہ نے فرمایا: کیا وہ اڑنا چاہتا ہے جس کے لیے وہ رفع الیدین کرتا ہے؟ امام وکیع فرماتے ہیں کہ امام ابن مبارک بہت عقل مند آدمی تھے، انھوں نے جواب دیا: اگر وہ پہلی مرتبہ رفع الیدین کرتا ہوا اڑا ہے تو دوسری مرتبہ بھی اڑ جائے گا۔ یہ جواب سن کر امام ابوحنیفہ خاموش ہوگئے اور کوئی بات نہیں کی۔ (تاریخ بغداد)

بہرحال یہ واقعہ جہاں بھی بیان ہوا ہے، جن کے حوالے ہم نے بیان کر دیے ہیں، کسی میں بھی یہ بات بیان نہیں ہوئی کہ امام ابوحنیفہ نے عبداللہ بن عمر کی حدیث کوضعیف کہا تھا۔ یہ بھی مذکورہ ''شیخ الحدیث والتفسیر'' کا جھوٹ ہے۔

رابعاً: یہ بھی جھوٹ ہے کہ امام مالک نے ''المدونۃ الکبری'' میں رفع الیدین کی تمام حدیثوں کو ضعیف کہا ہے۔ ایسی کوئی بات مذکورہ کتاب میں نہیں، البتہ ان کی یہ رائے وہاں بیان

ہوئی ہے کہ وہ اس عمل کو ضعیف قرار دیتے تھے۔

علاوہ ازیں اس قول کا انتساب بھی امام مالک کی طرف صحیح نہیں ہے کیونکہ امام صاحب نے اپنی حدیث کی کتاب موطأ میں حضرت عبداللہ بن عمر کی حدیث رفع الیدین بیان کی ہے جس میں رکوع سے اٹھتے وقت بھی رفع الیدین کا ذکر ہے۔ دیکھیے موطأ امام مالک، کتاب الصلاۃ، باب افتتاح الصلاۃ، حدیث ۱۶، ۲۰۔

اس سے محققین کی اس بات کی بھی تائید ہوتی ہے کہ ''المدونۃ الکبریٰ'' کا انتساب امام صاحب کی طرف مشکوک ہے، کیونکہ جب انھوں نے خود اپنی اہم ترین کتاب موطأ میں رفع الیدین کی حدیث بیان کی ہے تو پھر وہ اس عمل کو ضعیف کیونکر قرار دے سکتے ہیں؟

خامساً: اس پیرے کے آخری حصے سے بلّی تھیلے سے بالکل باہر آ گئی کے مصداق تقلیدی جمود بالکل واضح ہو کر سامنے آ گیا ہے کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیثِ رفع الیدین سنداً بالکل صحیح ہی نہیں بلکہ اصح الاسانید ہے، لیکن بقول مؤلف کتاب بارہ مسائل، متروک اور غیر معمول بہ ہونے کی وجہ سے امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک ضعیف ہے، مؤلف موصوف نے ان دو اماموں کا نام تو دھوکہ دہی کے لیے استعمال کیا ہے، کیونکہ ان ائمہ کو تو اس خانہ ساز اصول کا علم ہی نہیں تھا، نہ انھوں نے یہ اصول بنایا ہے اور نہ اسے کبھی استعمال ہی کیا ہے، پھر ان کی طرف مذکورہ بات کا انتساب کس طرح صحیح ہو سکتا ہے؟

یہ اصول تو خانہ ساز ہے اور مقلدین جامدین نے بنایا ہے، ورنہ کوئی سچا مسلمان یہ تصور ہی نہیں کر سکتا کہ ایک حدیث سنداً بالکل صحیح ہی نہیں بلکہ اصح الاسانید (صحیح ترین) ہو اور پھر اس کو متروک اور غیر معمول بہ سمجھ کر ردّ کر دے۔

آخر ایک صحیح ترین حدیث کو متروک اور غیر معمول بہ قرار دینے کا اصول اور ضابطہ کیا ہے؟ اس کا فیصلہ کون کرے گا کہ یہ حدیث متروک ہے؟ بلکہ یہ فیصلہ کرنے کا کوئی بڑے سے بڑا امام، مجتہد اور فقیہ بھی مجاز ہے؟ نہیں، ہرگز نہیں، یہ حق کسی کو حاصل ہی نہیں ہے کہ وہ ثابت شدہ ایک صحیح حدیث کو ناقابل عمل قرار دے کر رد کر دے۔ بلکہ مسئلہ تو یہ ہے کہ کسی جگہ کسی ثابت شدہ سنت پر عمل نہ ہو رہا ہو اور وہ لوگوں کے علم میں نہ ہو تو اس سنت کو وہاں زندہ کرنے

والے کو ایک شہید کے برابر اجر ملے گا۔[1] نیز اس کے بعد جتنے لوگ بھی اس متروک سنت پر عمل کریں گے، ان سب کا اجر بھی اس شخص کو ملتا رہے گا، جس نے اس علاقے میں اس متروک سنت کو زندہ کر کے لوگوں کو اس سے آگاہ کیا ہوگا۔

بہ بین تفاوتِ راہ از کجا است تا بہ کجا

ایک جامد مقلد کی سوچ دیکھیں اور ایک متبع رسول کا طرزِ عمل؟

ضدان مفترقان أي تفرق

کتاب ''بارہ مسائل'' کے مؤلف نے باوجود ''شیخ الحدیث والتفسیر'' جیسے اہم القاب سے ملقب ہونے کے عوام کو صحیح احادیث سے متنفر کرنے کے لیے جس طرح دروغ گوئی اور مغالطہ انگیزی سے کام لیا ہے، وہ اس کے گزشتہ ایک اقتباس ہی سے واضح ہوگیا ہے تاہم ہم مزید وضاحت کے لیے اس کی آئندہ گفتگو پر بھی، جو محض مغالطہ انگیزی اور مسخ حقائق پر مبنی ہے، ضروری گزارشات پیش کرنا مناسب سمجھتے ہیں، تاکہ حجت پوری طرح قائم ہوجائے اور:

﴿ لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَّيَحْيٰى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ ﴾ [الأنفال: ٤٢]

''تاکہ جو ہلاک ہو وہ حجت (قائم ہونے) سے ہلاک ہو اور جو زندہ رہے وہ دلیل سے (حق پہچان کر) زندہ رہے۔''

لیجیے ملاحظہ فرمائیے، پہلے مؤلف مذکورہ کی افسانہ طرازی یا فسوں سازی، لکھتے ہیں:

''اسی طرح ماہرین علم حدیث کی بھی دو قسمیں ہیں: محدثین اور مجتہدین۔ محدثین کی مہارت اور ان کی تحقیق کا دائرۂ حدیث کی اسناد اور الفاظ تک محدود ہے یعنی وہ رُواۃِ حدیث کے تاریخی حالات کی روشنی میں اپنے اجتہاد سے سند کا درجہ متعین کرتے ہیں کہ یہ سند موضوع ہے یا غیر موضوع، صحیح ہے یا غیر صحیح... جبکہ مجتہدین کی تحقیق کا دائرہ اس سے وسیع تر ہے، وہ پانچ امور کی تحقیق کرتے ہیں:

ا۔ ثبوت و عدم ثبوت یعنی بنیادی طور پر یہ حدیث ثابت ہے یا نہیں۔

---

[1] ایک شہید کا اجر ملنے والی روایت کے یہ لفظ نہیں، اس کے لفظ ہیں: "المتمسك بسنتي عند فساد أمتي له أجر شهيد" یہ روایت بھی ضعیف ہے جیسا کہ البانی رحمہ اللہ نے [السلسلة الضعيفة: ٣٢٧] تصریح فرمائی ہے۔ (نور پوری)

۲۔ احادیث کے معانی کی تشریح وتوضیح۔
۳۔ حدیث معمول بہ ہے یا غیر معمول بہ؟ درجۂ عمل میں متروک ہے یا غیر متروک۔
۴۔ حدیث سے ثابت شدہ حکم کی شرعی حیثیت کا تعین یعنی وہ فرض ہے یا واجب؟ سنت ہے یا مستحب؟ مباح ہے مکروہ؟ مکروہ تنزیہی ہے یا مکروہ تحریمی؟ یا حرام؟
۵۔ اس حدیث سے متعارض دوسری احادیث کے تعارض و تضاد کو دُور کرنا۔

ان امورِ خمسہ کی تحقیق کے لیے ہر مجتہد کے اپنے اپنے اصول ہیں، ہمارے امام و مجتہد سیدنا امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے ان امور کی تحقیق کے لیے اسناد کے ساتھ آثار صحابہ کو بھی بنیاد بنایا ہے۔ البتہ آثار صحابہ نہ ملنے کی صورت میں انھوں نے کتاب و سنت سے ماخوذ اپنے اجتہادی اصولوں سے اور خداداد فقاہت، فقہی مہارت اور نہایت اعلیٰ درجہ کی اجتہادی صلاحیت سے بھی کام لیا ہے۔ پھر امام اعظم کے تلامذہ اور ما بعد کے دیگر فقہاء حنفیہ نے آثار تابعین و تبع تابعین کو بھی شامل کر لیا۔ پس امام اعظم رحمہ اللہ اور ان کے ارشد تلامذہ امام ابو یوسف اور امام محمد وغیرہ کی تحقیق کے مطابق شرعی احکامات سے متعلق جو معمول بہا احادیث تھیں اور ان سے جو احکاماتِ شرعیہ ثابت ہوتے تھے، ان احکامات کو انھوں نے حسنِ ترتیب کے ساتھ کتاب الطھارۃ سے لے کر کتاب المیراث تک ابواب وار جمع کر دیا ہے، احکاماتِ شرعیہ کے اسی مجموعے کو فقہ کہا جاتا ہے۔ (ص: ۸،۹)

یہ طویل اقتباس غلط در غلط مجموعۂ اغالیط بھی ہے اور تضادات کا شاہکار بھی۔

اولاً: ماہرین علم حدیث کو دو قسموں میں میں تقسیم کرنا یکسر خلافِ واقعہ ہے۔ علم حدیث کے ماہر صرف محدثین ہیں، موصوف کے جو معہودِ ذہنی مجتہدین ہیں، ان کو علمِ حدیث میں مہارت تو کجا، علم حدیث سے کوئی لگاؤ ہی نہیں تھا، اس کی تفصیل ان شاء اللہ آگے آئے گی۔

ثانیاً: محدثین کی بابت یہ کہنا کہ وہ اپنے اجتہاد سے سند کا درجہ متعین کرتے تھے، غلط ہے۔ حدیث کا درجہ متعین کرنے میں بنیادی چیز رواۃ کے حالات اور اس کی روشنی میں تحقیق حدیث کے دیگر اصول و ضوابط ہیں اور اس کے لیے محدثین رحمہم اللہ نے اسماء الرجال اور اصول حدیث اور ان سے متعلقہ دسیوں قسم کے علوم و ضوابط کو مرتب کرنے کا ایسا عظیم

الشان کارنامہ سرانجام دیا ہے، جو انسانی تاریخ میں بے مثال ہے اور ان علوم حدیث کی تدوین وترتیب کے شرف و اعزاز میں جس طرح کوئی ان کا شریک وسہیم نہیں، اسی طرح احادیث کے نقد وتحقیق میں ان اصول وضوابط کے استعمال میں بھی وہ لاشریک لھم فی ہذا کے مصداق ہیں۔ اس میں انھوں نے اپنی ذاتی پسند و ناپسند کو یا حزبی تعصب کو شامل نہیں ہونے دیا، نہ اس میں ان کے اجتہاد ہی کا کوئی دخل ہے، اس کا تعلق صرف اورصرف علم حدیث یعنی فن اسماء الرجال اور تحقیق حدیث کے اصول وضوابط سے ہے۔

ثالثاً: مجتہدین کے دائرۂ تحقیق میں مذکورہ پانچ امور کو شامل بتلانا، محض افسانہ طرازی ہے، جیسے یہ کہنا کہ مجتہدین پہلے یہ تحقیق کرتے ہیں کہ یہ حدیث ثابت ہے یا نہیں؟ یکسر خلافِ واقعہ ہے۔ یہ کام صرف محدثین نے کیا ہے یا ان مجتہدین نے جو فقہ و حدیث کے جامع تھے، جیسے امام ابن تیمیہ، امام ابن القیم، حافظ ابن حزم، حافظ ابن حجر، امام شوکانی و امثالھم، رحمھم اللہ اجمعین۔ علاوہ ازیں ائمہ حدیث بھی، جنھوں نے جمع و تدوین حدیث کا کام کیا، فقہ و حدیث کے جامع تھے۔

مؤلف موصوف کے پیش نظر جو فقہائے احناف ہیں، امام ابوحنیفہ اور ان کے ارشد تلامذہ سمیت اور ان کے بعد کے فقہاء کسی نے بھی تحقیق حدیث کا کوئی کام نہیں کیا، تحقیق حدیث کو انھوں نے کبھی اہمیت ہی نہیں دی، یہی وجہ ہے کہ ان کے فقہی اجتہادات میں اول تو احادیث کا ذکر ہی نہیں ہوتا، یا احادیث کے نام سے ایسے اقوال کا ذکر ہوتا ہے، جن کا حدیث رسول ہونا ثابت ہی نہیں ہے، حتی کہ بعض جگہ موضوع احادیث بھی ان کا مدارِ استدلال ہیں۔

اگر امام ابوحنیفہ اور ان کے ارشد تلامذہ نے تحقیق حدیث کا کام کیا ہوتا اور اس کی بنیاد پر اجتہادی اصول وضع کیا ہوتے، جیسا کہ مذکورہ اقتباس میں دعویٰ کیا گیا ہے تو وہ اجتہادی اصول ان مذکورہ ائمہ کی کتابوں میں ہونے چاہیے تھے، جبکہ ایسا نہیں ہے، یہ اجتہادی اصول ان کی کسی کتاب میں نہیں ہیں۔ دوسرے، امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذۂ خاص (امام محمد و امام ابو یوسف) کے اجتہادات اور فقہی مسائل میں باہم اختلاف نہیں ہونا چاہیے تھا، لیکن ایسا بھی نہیں ہے ان دونوں شاگردوں نے، جن کو صاحبین کہا جاتا ہے، اپنے استاذ امام ابوحنیفہ سے بہت زیادہ

اختلاف کیا ہے، یعنی دوتہائی (۳/۲) مسائل میں صاحبین کا اپنے استاذ سے اختلاف ہے۔

اور اس اختلاف کی وجہ کیا ہے؟ وہ بھی صاحبین کے طرزِ عمل سے واضح ہوجاتی ہے اور وہ ہے، ان حضرت کو امام صاحب سے زیادہ حدیثیں مل جانا، ان کو احادیث ملتی گئیں اور یہ اپنے امام کی رائے چھوڑتے چلے گئے، امام صاحب کو احادیث کم ملیں کیونکہ ان کے دور تک احادیث مرتب و مدون نہیں ہوئی تھیں، اس لیے وہ عنداللہ معذور اور ماجور ہوں گے۔

جیسے وقف کے متعلق متفق علیہ حدیث ہے، جس کا ذکر ہم پہلے بھی کر چکے ہیں:

((لا يباع أصلها ولا يوهب ولا يورث)) (صحيح البخاري، حديث: ٢٧٧٢)

''وقف نہ فروخت کیا جائے، نہ ہبہ کیا جائے اور نہ ورثے میں تقسیم کیا جائے۔''

لیکن امام ابوحنیفہ کو اس حدیث کا علم نہیں ہوسکا، اس لیے ان کا مسلک یہ بیان کیا گیا ہے کہ وقف کا فروخت کرنا جائز ہے۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں:

"لو بلغه هذا الحديث لقال به ورجع عن بيع الوقف."

(سبل السلام شرح بلوغ المرام: ٣/ ٨٦)

''اگر امام ابوحنیفہ کو یہ حدیث مل جاتی تو اس کے مطابق ہی موقف اختیار کرتے اور اپنے بیع وقف کے مسلک سے رجوع کر لیتے۔''

قاضی صدر الدین ابن ابی العز حنفی لکھتے ہیں:

"وقد قال أبو يوسف لما رجع عن قوله في مقدار الصاع وعن صدقة الخضروات وغيرها، لو رأى صاحبي ما رأيت لرجع كما رجعت."

(الاتباع، ص: ٢٨، المكتبة السلفية، لاهور)

''جب امام ابو یوسف نے صاع کی مقدار اور سبزیوں میں زکاۃ وغیرہ مسائل میں رجوع کرلیا تو فرمایا: اگر میرے استاذ کے علم میں بھی وہ چیز آجاتی ہے جو میرے علم میں آئی تو وہ بھی اسی طرح رجوع کر لیتے جیسے میں نے رجوع کرلیا۔''

ان دو مثالوں سے ایک بات تو یہ واضح ہوتی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اپنے تلامذہ کی تربیت ایسے انداز میں فرمائی کہ قرآن و حدیث کے نصوص کا احترام اور ان کا تسلیم کرنا ضروری ہے اور یوں فقہی جمود سے بچنے کا درس ان کو دیا، دوسرے ''بارہ مسائل'' کے مؤلف کی افسانہ

طرازی واضح ہوگئی جو انھوں نے یہ کہہ کر کی ہے کہ انھوں نے اجتہادی اصولوں کے ذریعے سے فقہ مرتب کی۔ ایسے کوئی اصول نہ امام صاحب نے بنائے، نہ ان کے تلامذہ نہ بنائے، علاوہ ازیں ان کو ایسے اصول بنانے کی ضرورت بھی نہیں تھی، اس لیے کہ وہ تو احادیث کو رد کرنے والے ہی نہ تھے، یہ اصول تو ان کے بہت بعد اس وقت بنائے گئے، جب تقلیدی جمود اتنا زیادہ ہوگیا کہ احادیث صحیحہ سے گریز و انحراف ان کی ضرورت بن گیا۔

بہر حال مؤلف موصوف نے جو امورِ خمسہ بیان کیے ہیں، ان میں پہلی بات، ثبوت و عدمِ ثبوت والی بے اصل ہے۔ یہ کام فقہاء نے قطعاً نہیں کیا ہے، صرف محدثین نے کیا ہے اور ان کے فکر و عمل کے وارث اہلحدیث کے علمائے محققین کے ذریعے سے یہ سلسلہ آج بھی جاری ہے۔

۲۔ احادیث کے معانی کی صحیح تشریح و توضیح کا اعزاز بھی محدثین اور ان کے وارثین ہی کو حاصل ہے، دوسرے حضرات تو تشریح و توضیح کے نام سے بالعموم تاویلاتِ رکیکہ اور توجیہاتِ بعیدہ کرتے ہیں تاکہ ان احادیث سے فقہ کے خود ساختہ مسائل کا کسی نہ کسی طریقے سے اثبات کیا جا سکے۔

۳۔ یہ تیسری شق کہ حدیث معمول بہ ہے یا غیر معمول بہ؟ درجۂ عمل میں متروک ہے یا غیر متروک؟ حدیث کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا نہایت شوخ چشمانہ جسارت ہے، ثابت شدہ صحیح حدیث ہر صورت میں قابل عمل ہے، کسی علاقے کے لوگ یا کسی فقہ کے پیروکار اس پر عمل نہیں کرتے یا کرنا نہیں چاہتے تو شرعاً ان کو یہ حق حاصل نہیں ہے، یہ اطاعتِ رسول سے سراسر انحراف ہے، جس کو اللہ نے اپنی اطاعت قرار دیا ہے۔

﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ﴾ [النساء: ۸۰]

''جس نے رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کی اس نے یقیناً اللہ کی اطاعت کی۔''

چوتھی اور پانچویں شق، چوتھی شق، حدیث سے ثابت شدہ حکم کی شرعی حیثیت کا تعین یعنی وہ فرض ہے یا واجب، سنت ہے یا مستحب، مکروہ ہے یا مباح، مکروہ تنزیہی ہے یا مکروہ تحریمی، یا حرام؟ اس پر بھی (فی الحال فرض و واجب کی خود ساختہ اصطلاحات سے قطع نظر) صرف محدثین ہی نے صحیح معنوں میں عمل کیا ہے اور یہ بھی انھی کا میدان ہے اور اس کے تقاضے بھی انھوں نے

پوری دیانت داری سے ادا کیے ہیں۔ رحمهم الله تعالیٰ.

دراصل اس کام کا اہل صرف فقہاء کو قرار دینے میں جو فلسفہ کارفرما ہے وہ ان حضرات کا یہ دعویٰ ہے کہ محدثین (نعوذ باللہ) اجتہاد و تفقہ کی صلاحیت سے محروم تھے، وہ ایک عطّار (دوا فروش) کی طرح تھے، اصل حکیم یعنی فقیہ تو فقہاء ہی تھے، جو جڑی بوٹیوں کے خواص کے علم کی طرح احادیث کے اندر پنہاں اصل حکم کی تہ اور علت تک پہنچے۔

ظاہر بات ہے یہ دعویٰ حقیقت کے بھی خلاف ہے اور ائمہ حدیث کی توہین بھی، کیونکہ محدثین کرام اجتہاد و تفقہ کی صلاحیتوں سے بھی بہرہ ور تھے۔ ان کی مدوّنہ کتب حدیث اس پر شاہد عدل ہیں، بالخصوص امام بخاری رحمہ اللہ کا مقام تو تفقہ کے لحاظ سے بھی امت میں بے نظیر ہے کہ ایک ایک حدیث سے انھوں نے کئی کئی مسائل کا استنباط کیا ہے۔ ہاں ایسے تفقہ سے وہ بلاشبہ عاری تھے جو فقہائے مقلدین کو ودیعت کیا گیا اور جس کے بل پر انھوں نے قرآن و حدیث کے نصوص سے اعراض کیا یا ان کی دُورازکار تاویلیں کر کے ان کو رد کرنے کی مذموم سعی کی۔

حقیقت یہ ہے کہ محدثین کرام نرے روایات کے جامع نہیں تھے، بلکہ وہ احادیث کے مفہوم اور ان سے مستنبط مسائل کا پورا ادراک رکھتے تھے اور شارع کا ٹھیک ٹھیک منشا بھی انھوں نے سمجھا اور اسی خداداد تفقہ کی بنیاد پر انھوں نے فقہی ابواب کے مطابق احادیث کو مرتب کیا، جہاں فی الواقع نسخ تھا، اس کی وضاحت کی، استحباب و وجوب کے درمیان بھی حسب ضرورت فرق بیان کیا۔ اس کے مقابلے میں فقہاء کے اجتہاد و تفقہ کی بنیاد کیا رہی؟ یہ کہ جو حدیث صحیح ان کے فقہی مذہب یا قولِ امام کے خلاف ہوئی، اسے منسوخ کہہ دیا یا وجوب کے بجائے استحباب پر محمول کر لیا یا اسی انداز کی کوئی اور رکیک تاویل کر لی۔ گویا فقہاء نے ناسخ و منسوخ یا وجوب و استحباب کی یہ کاوشیں شرعی مسائل کی تنقیح و تہذیب کے لیے نہیں بلکہ احادیث کو توڑ مروڑ کر ان کو اپنے تقلیدی مذہب کے مطابق بنانے کے لیے کی ہیں۔ بلاشبہ محدثین ایسی ''فقاہت'' سے محروم تھے۔

مؤلف ''بارہ مسائل'' کی پانچویں شق: اس حدیث سے متعارض دوسری احادیث کے تعارض و تضاد کو دور کرنا (یہ بھی مجتہد کا کام ہے) متعارض نصوص کے درمیان جمع و تطبیق یا ترجیح

بلاشبہ مجتہد کا کام ہے لیکن یہ اجتہادی نوعیت کا کام بھی صرف ائمہ حدیث نے کیا ہے اور اس خوبی سے کیا کہ ان پر کسی مقام پر بھی ترک حدیث کا الزام عائد نہیں ہوتا، کیونکہ جمع وتطبیق کی ضرورت اُن متعارض نصوص میں پیش آتی ہے، جو صحت سند میں مساوی ہوں، لیکن جہاں دو متعارض حدیثیں ایسی ہوں کہ ایک سنداً صحیح ہو اور دوسری ضعیف تو وہاں جمع وتطبیق اور ترجیح کی ضرورت ہی نہیں، صحیح السند روایت قابل قبول ہوگی اور دوسری نا قابل قبول۔ محدثین کرام نے اسی اصول کے مطابق تمام روایات کی تنقیح وترجیح اور ان کے درمیان جمع وتطبیق کا بے مثال کارنامہ سرانجام دیا ہے جس میں ان کے پیش نظر نہ کوئی خانہ ساز اصل تھے، نہ مخصوص آراء الرجال کی ترجیح کا مسئلہ، صرف ان احادیث رسول ﷺ کی تدوین وحفاظت اور ان کی تنقیح و تہذیب اُن کا مقصد تھا، جن پر دین اسلام کا مدار ہے۔

اس کے برعکس فقہائے مقلدین کے کام کی نوعیت یہ ہے کہ انھوں نے اپنے مذہب کے خانہ ساز اصول وقواعد سامنے رکھے اور اپنے ائمہ کے اجتہادات واقوال کی تصویب وترجیح ان کے پیش نظر رہی۔ اس ذہنی تحفظ اور مخصوص مفادات کے ساتھ انھوں نے قرآن وحدیث کے نصوص کو پرکھا اور ان پر نظر ڈالی جو احادیث صحیحہ اُن کے خانہ ساز اصولوں سے ٹکرائیں، انھیں ناقابل اعتبار قرار دیا یا منسوخ باور کرایا یا پھر ان میں ایسی دوراز کار تاویلات کیں کہ بقول اقبال، خدا، جبرئیل، اور مصطفیٰ ﷺ بھی حیرت زدہ رہ گئے۔

ز من بر صوفی و ملا سلامے کہ پیغام خدا گفتند مارا
ولے تاویل شان در حیرت انداخت خدا و جبرئیل و مصطفیٰ ﷺ را

اور یہی حشر ان احادیث کے ساتھ کیا جو اجتہاداتِ ائمہ کے مخالف تھیں اور دوسرا ظلم یہ کیا کہ احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں ان ضعیف ومرسل بلکہ موضوع روایات تک کو اپنا لیا، جن سے ان کے خود ساختہ اصولوں اور اجتہادات ائمہ کی تائید وحمایت کا پہلو نکلتا ہے، ظاہر بات ہے کہ احادیث صحیحہ وقویہ کو نظر انداز کر کے ضعاف ومراسیل اور من گھڑت روایات سے استناد کرنے کو دنیا کی کوئی عدالت بھی جمع وتطبیق اور ترجیح کا نام نہیں دے سکتی۔ یہ سراسر خواہشِ نفس، خودغرضی اور مفاد پرستی ہے۔ اور اسی لیے ترک حدیث کا الزام بھی بجا طور پر ان فقہاء پر عائد ہوتا ہے،

آخر صحیح اور قوی حدیث کے ہوتے ہوئے غیر صحیح اور ضعیف حدیث پر اصرار کرنا ترکِ حدیث نہیں تو اور کیا ہے؟ بلکہ بعض مقام پر تو مقلدین نے اس اعتراف کے ساتھ حدیث کو ترک کر دیا ہے کہ یہ ہمارے مذہب کے خلاف ہے۔ (دیکھیے تقریر ترمذی مولانا محمود الحسن صاحب رحمہ اللہ دیوبندی)

نیز اس طرح حدیث صحیح کے ترک سے شارع کا کون سا منشا پورا ہوتا ہے؟ ذرا ''اجتہاد و تفقہ'' کی صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر ہمیں بھی تو بتلا دیا جائے۔ ع

کوئی بتلاؤ کہ ہم بتلائیں کیا

تدوین حدیث سے قبل جن فقہاء و ائمہ سے جہاں کہیں احادیث ترک ہوئی، اس کی وجہ سمجھ میں آتی ہے کہ انھوں نے محض خواہش نفس کی بنا پر ایسا نہیں کیا، وہ خدا کے ہاں معذور و ماجور ہوں گے، لیکن جن فقہاء نے احادیث صحیحہ کی تدوین و تنقیح کے بعد بھی محض تقلیدِ مذہب کی بنیاد پر احادیث ترک کی ہیں، وہ کیونکر معذور سمجھے جا سکتے ہیں، ہماری ساری بحث ایسے ہی فقہائے مقلدین کے بارے میں ہے، جنھوں نے واقعتاً خواہشِ نفس (یعنی اپنے خود ساختہ مذاہب کی حمایت میں) احادیث صحیحہ کا ترک و استخفاف کیا ہے۔ یا ان کے معانی میں تحریف کی ہے، جس طرح سلام پھیرنے کے وقت ہاتھ اٹھانے سے ممانعت کی حدیث کا انطباق آج کل کے بعض حنفی علماء رفع الیدین عند الرکوع وعند رفع الراس پر کر کے حدیثِ رسول ﷺ میں صحیح معنوی تحریف کا ارتکاب کر رہے ہیں۔

ایک بے بنیاد دعویٰ:

فقہاء کی بابت یہ دعویٰ کرنا کہ وہ محدث بھی تھے اور فقیہ بھی، ایک بے بنیاد دعویٰ ہے کیونکہ اجتہاد و تفقہ علم حدیث میں کامل مہارت کے بغیر ممکن نہیں۔

اور فقہائے کرام بالخصوص حنفی فقہاء کو علم حدیث میں کامل مہارت تو کجا، مہارت بھی حاصل نہیں تھی، جس کے دلائل حسب ذیل ہیں۔

۱۔ حنفی فقہاء نے اپنی کتابوں میں بہت سی موضوع اور من گھڑت روایات سے استدلال کیا ہے، حتی کہ ہدایہ جیسی کتاب میں بھی من گھڑت روایات موجود ہیں، جسے حنفیوں نے قرآن کی مانند کہا ہے، الہدایۃ کالقرآن۔ اور دُر مختار بھی فقہ حنفی کی نہایت معتبر اور چوٹی

کی کتاب ہے، اس میں ابوحنیفہ سراج امتی والی من گھڑت روایت سے استشہاد کیا گیا ہے وعلیٰ ہذا القیاس دوسری کتبِ فقہ ہیں۔ ع

قیاس کن ز گلستانِ من بہار مرا

۲۔ بہت سے مقامات پر اصل احادیث میں الفاظ کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔

۳۔ بعض موضوع یا ضعیف روایات صحیح بخاری یا بعض دوسری کتبِ حدیث کے حوالے سے نقل کی گئی ہیں۔ حالانکہ وہ روایات ان محولہ کتب حدیث میں موجود نہیں ہیں۔

کیا علم حدیث میں مہارت رکھنے والوں کا حال یہی ہوتا ہے؟ کہ انھیں صحیح اور موضوع حدیث کا بھی پتہ نہیں چلتا اور حدیث کے الفاظ میں کمی بیشی کرنا بھی کیا علم حدیث میں کامل مہارت کی غمازی کرتا ہے؟ نیز احادیث کا غلط انتساب بھی مہارتِ فنِ حدیث کا کوئی حصہ ہے؟

امورِ مذکورہ بالا سے تو صاف پتہ چلتا ہے کہ حنفی فقہاء علم حدیث میں کورے تھے۔ اگر ہماری بات پر اعتبار نہیں تو ہم حنفی علماء کی صراحتیں بھی پیش کیے دیتے ہیں۔ لیجیے! سنیے!

ملا علی قاری حنفی لکھتے ہیں:

"لا عبرة بنقل النهاية ولا ببقية شراح الهداية فإنهم ليسوا من المحدثين ولا أسندوا الحديث إلى أحد من المخرجين."

(الاسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة المعروف به موضوعات کبیر، ص: ۳۵٦، طبع جدید بیروت)

''نھایہ (شرح ہدایۃ) اور دیگر شارحین ہدایہ کی نقل کردہ روایتوں کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ ایک تو وہ محدث نہیں ہیں اور دوسرے وہ روایت کا ماخذ بھی بیان نہیں کرتے کہ کس محدث نے اُس روایت کی تخریج کی ہے۔''

۲۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ حنفی، ہدایہ کے مصنف کے بارے میں لکھتے ہیں:

''اگر حدیثے آوردہ نزد محدثین خالی از ضعفے نہ، غالبًا اشتغال وقت آں استاذ درعلم حدیث کم تر بودہ است'' (شرح سفر السعادة، ص: ۲۳، طبع منشی نول کشور لکھنؤ)

''صاحب ہدایہ ایسی احادیث نقل کرتے ہیں جو محدثین کے نزدیک ضعف سے خالی نہیں۔ غالبًا ان کو علم حدیث سے زیادہ اشتغال اور دلچسپی نہیں تھی۔''

۳۔ مولانا عبدالحی حنفی لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

ان الكتب الفقهية وإن كانت معتبرة في انفسها بحسب المسائل الفرعية وكان مصنفوها ايضا من المعتبرين والفقهاء الكاملين لكن لا يعتمد على الأحاديث المنقولة فيها اعتماداً كلياً ولا يجزم بورودها وثبوتها قطعاً بمجرد وقوعها فيها فكم من احاديث ذكرت في الكتب المعتبرة وهي موضوعة مختلقة." (مقدمہ عمدۃ الرعایۃ، ص: ۱۳، تحت الدراسۃ الرابعۃ)

یعنی فقہ کی کتابیں اگرچہ فی نفسہ فروعی مسائل میں معتبر ہیں اور ان کے مصنفین بھی بلاشبہ معتبر اور فقہائے کاملین میں سے ہیں، لیکن یہ فقہاء اپنی کتابوں میں جو حدیثیں نقل کرتے ہیں، اُن پر کلی اعتماد نہیں کیا جا سکتا اور محض ان کتابوں میں کسی حدیث کا وجود اس کے ورود و ثبوت کے لیے کافی دلیل نہیں، کیونکہ کتنی ہی احادیث ہیں جو (فقہ حنفیہ کی) معتبر کتابوں میں درج ہیں، لیکن وہ موضوع (گھڑی ہوئی) ہیں۔

مولانا لکھنوی کچھ آگے چل کر فرماتے ہیں:

"ومن الفقهاء من ليس لهم حظٌ الاضبط المسائل الفقهية من دون المهارة في الروايات الحديثية." (حوالۂ مذکورہ)

یعنی فقہاء فقہی مسائل کے ضبط وتحریر کی صلاحیت سے تو بہرہ ور ہیں لیکن روایاتِ حدیث میں ان کو کوئی مہارت نہیں۔

ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

"فكم من كتاب معتمد اعتمد عليه اجلة الفقهاء مملومن الأحاديث الموضوعة ولا سيما الفتاوىٰ فقد وضح لنا بتوسيع النظر ان اصحابهم وان كانوا من الكاملين لكنهم في نقل الأخبار من المتساهلين.

(النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر، ص: ۱۰۹، مجموعۃ الرسائل الست، طبع لکھنؤ)

یعنی فقہ (حنفیہ کی کتنی ہی معتبر کتابیں ہیں جن پر جلیل القدر فقہاء نے اعتماد کیا ہے کہ وہ موضوع حدیثوں سے مملو ہیں، بالخصوص فقہی فتاویٰ کی کتابیں ہم بغور نظر کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ گو ان کتابوں کے مصنف کامل فقیہ تھے لیکن احادیث کے نقل کرنے میں وہ متساہل تھے۔"

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

"ألا ترى إلىٰ صاحب الهداية من اجلة الحنفية والرافعي شارح الوجيز من اجلة الشافعية مع كونهما ممن يشار إليه بالانامل و يعتمد عليه الأماجد والأماثل قد ذكرا في تصانيفهما ما لا يوجد له اثر عند خبير بالحديث."

(الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة، ص: ٤٠، مجموعة الرسائل السبع)

''کیا تم دیکھتے نہیں کہ حنفیہ میں صاحب ہدایہ اور فقہائے شافعیہ میں امام رافعی (شارح وجیز) دونوں ایسے جلیل القدر فقہاء میں شمار کیے جاتے ہیں کہ جن کی علمی عظمت و رفعت کی طرف انگشت نمائی کی جاتی ہے اور بڑے بڑے نامور علماء فقہاء ان کی کتابوں پر اعتماد کرتے ہیں۔ لیکن ان دونوں نے اپنی اپنی (فقہ کی) کتابوں میں ایسی ایسی چیزیں ذکر کی ہیں کہ علم حدیث سے باخبر شخص کے نزدیک ان کی کوئی بنیاد نہیں۔''

اور سنیے! فرماتے ہیں:

"ومن المعلوم ان صاحب الهداية وغيره من أكابر الفقهاء و مؤلف أحياء العلوم وغيره من اجلة العرفاء ليسوا من المحدثين."

(ظفر الأماني شرح مختصر الجرجاني، ص: ١٩)

''یہ بات معلوم ومعروف ہے کہ صاحبِ ہدایہ اور دیگر اکابر فقہاء اور مؤلف احیاء العلوم (امام غزالی رحمہ اللہ) اور دیگر جلیل القدر علماء وعرفاء محدث نہیں تھے۔''

۴۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ نے بھی فقہاء کی اس کمزوری کا اعتراف فرمایا ہے اور اس کی وضاحت حجۃ اللہ البالغہ اور ''الانصاف'' وغیرہ میں فرمائی ہے۔

۵۔ امام احمد کا یہ قول پہلے گزر چکا ہے کہ اصحاب ابوحنیفہ کو حدیث میں کوئی بصیرت اور مہارت حاصل نہیں ہے۔

۶۔ ان کے علاوہ اور بھی کئی علماء نے فقہاء کی حدیث دانی کے بارے میں اسی انداز کے تبصرے کیے ہیں، جنھیں اختصار کے پیش نظر ہم نقل کرنے سے گریز کر رہے ہیں۔

بہرحال مذکورہ اقتباسات سے واضح ہے کہ فقہاء بالخصوص فقہائے حنفیہ محدث نہیں ہیں۔

لہٰذا ان کی مبینہ فقاہت بھی محل نظر ہے، کیونکہ اجتہاد و تفقہ علم حدیث میں کامل مہارت کے بغیر ممکن نہیں۔ اس کے برعکس محدثین علم حدیث میں کامل مہارت رکھتے ہیں، وہ نرے دوا فروش (عطار) نہیں ہیں، طبیب یعنی فقیہ بھی ہیں، اجتہاد و تفقہ کی صلاحیتوں سے پوری طرح بہرہ ور۔ گویا محدثین ہی اس مرتبۂ علیا پر فائز ہیں کہ وہ بیک وقت بلند پایہ محدث بھی ہیں اور دقیقہ رس فقیہ بھی، نہ کہ فقہائے مقلدین کہ جن کی فکری کاوشوں کا محور و مبنیٰ صرف اپنے خانہ ساز اصول وقواعد اور اپنے اساتذہ و ائمہ مذہب کے چند مخصوص اقوال و آراء ہیں۔

خلاصۂ بحث:

احناف کے اس تیسرے گروہ کی بابت بات کچھ لمبی ہوگئی ہے، لیکن دوسرے گروہ کی طرح اس کے طرز فکر وعمل کی وضاحت بھی نہایت ضروری تھی، اس کے بغیر اہلحدیث اور احناف کے مابین فقہی اختلافات کی نوعیت واضح نہیں ہوتی۔

خلاصہ اس اہم مبحث کا یہ ہے کہ احناف کی اپنے طرز فکر وعمل کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم امام ابوحنیفہ، ان کے تلامذۂ خاص امام محمد و قاضی ابو یوسف اور دیگر وہ حضرات ہیں جو ان ائمہ ثلاثہ کی راہ پر چلنے والے ہیں۔ ان حضرات نے قرآن و حدیث کے نصوص کے احترام اور تقدس کو ملحوظ رکھا ہے اور نصوص کے مقابلے میں اپنے اجتہاد کو نہ صرف یہ کہ اہمیت نہیں دی، بلکہ اس سے برملا رجوع کا اظہار کیا۔ رحمہم اللہ

ان کی بابت ہمارا عقیدہ ہے کہ اگر ان سے کوئی اجتہادی غلطی ہوئی ہے تو یقیناً وہ معذور و ماجور ہیں، ان سے اہلحدیث کا کوئی اختلاف بھی نہیں ہے، یہ اپنے فکر وعمل کے اعتبار سے عامل بالحدیث ہیں، مقلد ہرگز نہیں ہیں، بلکہ انھوں نے دوسروں کو بھی اپنی تقلید سے روکا ہے۔

احناف کا دوسرا گروہ وہ ہے جو امام ابوحنیفہ کی تقلید کا دعویٰ کرتا ہے اور بیشتر مسائل میں احادیث صحیحہ کے مقابلے میں فقہائے احناف کی فقہی و اجتہادی آراء کو زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ احادیث کو کھلم کھلا ردّ نہیں کرتا بلکہ ان کی حجیت کا اعتراف کرتا ہے، نقد و تحقیقِ حدیث کے جو اصول وضوابط محدثین نے مقرر فرمائے ہیں، ان کو تسلیم کرنے کا دعویٰ کرتا ہے، جیسا کہ مولانا سرفراز کھکڑوی مرحوم کا ایک اقتباس ہم پہلے نقل کر آئے ہیں، جس میں جرح و تعدیل کے مسلّمہ

اصولوں کے ماننے کا اظہار ہے، لیکن عملی طور پر اس کا رویہ اس کے برعکس ہے اور بہ لطائف الحیل احادیث صحیح سے گریز وانحراف اور ضعاف ومراسیل سے استناد کرنا اس کا شیوہ ہے تا کہ کسی نہ کسی طریقہ سے فقہی مسئلہ صحیح ثابت ہوجائے۔

اس گروہ کے قول وعمل کے اس تضاد کی وضاحت ہم کر آئے ہیں، اس تضاد و تناقضِ عمل ہی نے اختلافات کی خلیج کو وسیع اور اس کی شدّت وحدّت کو تیز کیا ہوا ہے۔

ذرا غور فرمایئے، ایک راوی جس کی بیان کردہ حدیث سے فقہ حنفی کے کسی مسئلے کی نفی ہوتی ہے، اس وقت وہ راوی ضعیف قرار پاتا ہے اور جب اسی راوی کی کسی روایت سے فقہ حنفی کے کسی مسئلے کا اثبات یا اس کی تائید کا کوئی پہلو نکلتا ہے تو وہ راوی ثقہ ہوجاتا ہے۔

ایک روایت، جس کے کسی ایک جزء سے حنفی مسئلہ ثابت ہوتا ہے اور اس کے دیگر حصوں سے اہلحدیث کے مسائل کا اثبات ہوتا ہے تو اس کے ایک جز کو مان لیا جاتا ہے اور دوسرے حصوں کو رد کر دیا جاتا ہے، حالانکہ حدیث ایک ہے، سند ایک ہے، راوی ایک ہے، اگر وہ صحت اسناد کی وجہ سے قابل حجت ہے تو اس سے ثابت شدہ سارے ہی مسائل صحیح ہونے چاہییں نہ کہ اس کا کوئی ایک مسئلہ۔

ایک حدیث کسی محدث نے اپنی کتاب میں درج کرنے کے ساتھ ہی وضاحت کر دی کہ اس میں فلاں فلاں راوی سخت ضعیف ہے یا فلاں راوی مجہول ہے یا اور کسی علّت قادحہ کی وضاحت کر دی، صاحبِ کتاب (محدث) تو وضاحت کر کے بریٔ الذمہ ہوگیا کہ لوگ اس سے استدلال نہیں کریں گے اور وضاحت سے اصل مقصود بھی یہی ہوتا ہے۔لیکن ''شیخ الحدیث'' کے منصب پر فائز حضرات اس منکر روایت سے استدلال کر لیتے ہیں اور راوی کے ضعف کی صراحت کو گول کر جاتے ہیں۔

اختلافی مسائل میں یہ لطیفے عام ہیں، کیا یہ معرفتِ حدیث کے اصول وضوابط کو ماننا ہے؟ یا علمی امانت و دیانت کے مطابق ہے؟ یا علماء کے شایان شاں ہے؟

اگر یہ دوسرا گروہ علمی دیانت و امانت کے تقاضوں کو صحیح طور پر بروئے کار لائے اور عند المحد ثین صحت وضعف حدیث کے اصولوں کو عملی طور پر اپنا لے تو یہ احناف کے پہلے گروہ کے، جن میں ان کے ائمہ بھی شامل ہیں، بہت قریب آجائیں گے اور پھر اہلحدیث اور احناف کے

مابین فقہی اختلافات کی شدت و وسعت بھی بہت حد تک کم ہوسکے گی۔ کاش کہ ایسا ہوسکے۔

تیسرا گروہ یہ آخر الذکر گروہ ہے جس کی تفصیل بھی ہم نے پیش کر دی ہے، اس میں آپ نے ملاحظہ فرمایا ہوگا کہ یہ گروہ واشگاف الفاظ میں صحیح احادیث کا انکار اور غیر ثابت شدہ ضعیف احادیث کو تسلیم کرنے کا اعلان کر رہا ہے۔ اور یہ صرف اعلان ہی نہیں ہے اس کا عمل بھی اس کے عین مطابق ہے۔

یہی نہیں بلکہ احادیث کا استخفاف اور ان کے ساتھ استہزاء بھی اس گروہ کا شعار ہے، جس کی ایک مثال ''۱۲ مسائل'' کے مؤلف ''شیخ الحدیث'' کا درج ذیل اقتباس ہے، ملاحظہ فرمایئے:

''اگر سنت اور حدیث ایک چیز ہے تو تم (اہلحدیث) سیکڑوں سنتوں کے تارک ہو، حدیث میں ہے کہ ایک عورت نے نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمانے پر بالغ آدمی کو اپنا دودھ پلایا۔ (صحیح مسلم: ۱/ ۴۶۹) غیر مقلد مرد وزن سب اس دودھ پینے پلانے کی سنت سے محروم ہیں۔ حدیث میں ہے کہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا۔ (صحیح بخاری، ص: ۳۵) لیکن غیر مقلد مرد وزن اس سنت کے تارک ہیں۔ نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کے بعد اپنی بیوی کے بوسے لیے، پھر آ کر نماز پڑھائی۔ (ترمذی، ص: ۲۵) نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نواسی امامہ کو کندھوں پر اٹھا کر نماز پڑھی۔ (صحیح بخاری، ص: ۷۴) غیر مقلد اپنی بچیوں کو مسجد میں لاتے ہیں، نہ ان کو کندھوں پر اٹھا کر نماز پڑھتے ہیں۔ اللہ آپ (اہلحدیث) لوگوں کو اپنی مردہ سنتوں کو زندہ کرنے کی توفیق دے۔'' (کتاب ''بارہ مسائل'' حصہ اول، ص: ۱۶)

اس ''شیخ الحدیث والتفسیر'' کی گستاخانہ جسارت ملاحظہ فرمائیں، وہ حدیث یا سنت کہہ کر باقاعدہ حوالوں کے ساتھ مذکورہ اعمال پیش کر رہا ہے، جن سے اسلام کے ''دین آسان'' ہونے کا اثبات ہو رہا ہے جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: «الدين يسر» [صحيح البخاري: ٣٩]

شریعت اسلامیہ کی یہ خوبی اس ''شیخ الحدیث'' کی آنکھ میں کانٹا بن کر کھٹک رہی ہے، اسی لیے استہزاء کے طور پر ان خوبیوں کا ذکر کر رہا ہے، حالانکہ یہ سب واقعات صحیح احادیث سے ثابت ہیں اور ان کا مطلب یہ ہے کہ بوقت ضرورت یہ افعال کیے جا سکتے ہیں، شرعاً ان کی

اجازت ہے، نبی ﷺ نے ان کا جواز بتلانے کے لیے مذکورہ اعمال حسب ضرورت اختیار فرمائے، جس کا مقصد یہی ہے، کبھی ضرورت پڑے تو مذکورہ اعمال نبوی کی روشنی میں ان کا کرنا جائز ہوگا اور الحمد للہ ہم اہلحدیث کا یہی عقیدہ کہ مذکورہ اعمال چونکہ صحیح احادیث میں بیان ہوئے ہیں تو امت بھی جب ضرورت پڑے، ان پر عمل کرسکتی ہے۔

ایک جاہل سے جاہل شخص بھی ان احادیث کا مطلب یہ نہیں سمجھے گا کہ وضو کر کے پہلے بیوی کا بوسہ لینا ضروری ہے، یا کھڑے ہو کر پیشاب کرنا ضروری ہے، یا اپنی بچیوں کو کندھوں پر اٹھا کر نماز پڑھنا ضروری ہے یا بالغ آدمی کو دودھ پلانا ضروری ہے۔

اہلحدیث عوام و خواص کے دلوں میں چونکہ احادیث رسول کا پورا احترام و تقدس ہے، اس لیے وہ مذکورہ احادیث کا نہ انکار کرتے ہیں اور نہ ان کا استخفاف، بلکہ ان کو مخصوص حالات پر محمول کرتے ہیں اور ان کے جواز کے قائل ہیں۔

ہم اس ''شیخ الحدیث والتفسیر'' سے پوچھتے ہیں کہ اگر یہ حدیثیں صحیح ہیں تو کیا آپ کے لیے ان کا ماننا ضروری نہیں ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہے تو ذرا وضاحت فرمائیں کہ ان کی حیثیت استمراری سنت کی ہے یا ان میں صرف جواز کا بیان ہے، جس کا مطلب ہوتا ہے کہ اگر ضرورت پڑے تو عمل کیا جا سکتا ہے۔

صرف اہلحدیث کو مورد طعن بنانا، کیا اس بات کی غمازی نہیں کرتا کہ شیخ الحدیث کے منصب پر بیٹھ کر ساری زندگی احادیث کا رد کرتے کرتے دل سے احادیث کا احترام اور تقدس ختم ہوگیا ہے۔ مذکورہ اقتباس اس کا واضح نمونہ ہے۔

اس اعتبار سے صحیح احادیث سے گریز و اعراض اور عند المحدثین ضعیف روایات سے استدلال دونوں ہی گروہوں کا وتیرہ اور طریقہ ہے اور یوں تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ جس کی وضاحت ہم نے کی ہے، ان کے فکر و عمل میں اتحاد و یکسانیت ہے۔

بنا بریں دونوں گروہوں سے اہلحدیث کا بنیادی اور اصولی اختلاف ہے اور یہ اختلاف اس وقت تک ختم نہیں ہوگا جب تک یہ احادیث صحیحہ کو ان اصول وضوابط کی روشنی میں دل سے تسلیم نہیں کریں گے جو ماہرینِ علم حدیث نے، جو صرف محدثین ہیں، مقرر فرمائے ہیں۔

اور آخر میں ہم ان حامیانِ تقلیدِ جامد سے، جو ان کے اکابر کے نزدیک بھی حرام اور کفر کے قریب ہے، صرف ایک سوال کریں گے کہ امام ابو حنیفہ اور ان کے ارشد تلامذہ کے وہ اجتہادی اصول دنیا کی کس کتاب میں درج ہیں جن کی بنیاد پر صحیح احادیث کو ضعیف اور ضعیف احادیث کو صحیح قرار دیا جا رہا ہے؟ کیونکہ ہمارے علم و مطالعہ کی حد تک ان اجتہادی اصولوں کا انتساب ان ائمہ ثلاثہ کی طرف یکسر جھوٹ اور بے بنیاد ہے۔ قیامت کے دن یہ ائمہ کرام اپنے ان نام لیواؤں سے یہی کہیں گے: "سبحانك هذا بهتان عظيم"

اگر ان کے اس دعوے میں ذرا بھی صداقت ہے تو اس کا ثبوت پیش فرمائیں۔

"هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين."

بہر حال علمائے احناف کے مذکورہ دونوں گروہوں کا رویہ اور طرز فکر کم و بیش کے کچھ فرق کے ساتھ اپنے ائمۂ ثلاثہ کے طرز فکر و عمل سے یکسر مختلف ہے۔ اہلحدیث کا اختلاف اگر نہیں ہے تو ائمۂ ثلاثہ کے طرز فکر و عمل سے نہیں ہے، ان سے اصول و فروع میں مطابقت کا دعوی جیسا کہ حضرت محدث گوندلوی رحمہ اللہ نے کیا ہے، کیا جا سکتا ہے، لیکن مذکورہ دونوں گروہوں کی جو تفصیلات گزشتہ صفحات میں بیان کی گئی ہیں، جو صحابہ و تابعین و تبع تابعین کے طریقے کے خلاف اور ان محدثین کرام کی روش کے برعکس ہے جنھوں نے احادیث کی حفاظت و صیانت کا بے مثال کارنامہ سرانجام دے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس اسوۂ حسنہ کو قیامت تک کے لیے محفوظ کر دیا، جس کی بابت اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللّٰهَ وَ الْيَوْمَ الْاٰخِرَ وَ ذَكَرَ اللّٰهَ كَثِيْرًا﴾ [الأحزاب: ٢١]

''یقیناً تمھارے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (کی ذات گرامی) میں بہترین نمونہ ہے، اس شخص کے لیے جو اللہ اور یومِ آخرت پر یقین رکھتا اور کثرت سے اللہ کا ذکر کرتا ہے۔'' (جَعَلَنَا اللّٰهُ مِنْهُمْ)

(حافظ) صلاح الدین یوسف

مدیر: شعبۂ تحقیق و تالیف و ترجمہ دارالسلام لاہور

ربیع الثانی ۱۴۳۱ھ۔ اپریل ۲۰۱۰ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تقدیم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الكريم، أما بعد:

قرآن کریم میں ایسی مثالیں بہت ساری مل جائیں گی جن میں مخالفین کے آراء ونظریات کو ذکر کر کے اس کا رد وابطال کیا گیا ہے، کفار ومشرکین اور یہود و نصاریٰ کے سخت ترین اعتراضات کو بعینہٖ ذکر کر کے علمی وعقلی اور الزامی مسکت جواب دیا گیا ہے، حدیث نبوی کے یہاں بھی اس طرح کی مثالیں کافی ملتی ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ مخالفین کے شکوک وشبہات اور اعتراضات کا دفعیہ دعوت کی راہ میں ایک مضبوط وسیلہ رہا ہے، یہیں سے سلف صالحین کے یہاں عقیدہ ومنہج کے مخالفین کا ردو ابطال ایک اہم اصل ہے۔

اصولی اور فروعی مسائل میں ردود ومناقشات پر مشتمل تالیف کا قدیم زمانے سے ایک سلسلہ چلا آرہا ہے جس کی افادیت واہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا، باطل، منحرف اور گمراہ فرقوں پر رد و ابطال کی اگر مختصر فہرست بھی تیار کی جائے تو اس کے لیے ایک دفتر درکار ہے، فرق و ادیان اور ملل ونحل کی کتابوں میں افکار ونظریات کی تفصیلات اور ان کے رد و ابطال پر کافی مواد موجود ہے، اہل سنت وجماعت کے ائمہ نے عقیدہ ومنہج اور سنت کے خلاف اٹھنے والے فتنوں کا بڑی پامردی سے مقابلہ کیا، تصنیف و تالیف کے ساتھ ساتھ مناظرہ کی مجالس منعقد ہوئیں، عربی زبان میں خوارج، جبریہ، قدریہ، جہمیہ، معتزلہ، مرجیہ، روافض وشیعہ، اورصوفی فرقے نیز یہودیت ونصرانیت وغیرہ کے رد و ابطال پر مشتمل بے شمار کتابیں لکھی گئیں جن میں سے بہت ساری کتابیں آج متداول اور مطبوع ہیں۔

برصغیر (پاک و ہند اور بنگلہ دیش) میں برطانوی استعمار سے پہلے فرق باطلہ کے رد و ابطال کا کام مختلف مشاہیر علماء نے کیا، بالخصوص رفض وتشیع، مہدویت، دین اکبری وغیرہ موضوعات پر

کافی کتابیں لکھی گئیں، خود شاہ ولی اللہ دہلوی نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے فضائل و مناقب اور رفض و تشیع کے رد و ابطال میں فارسی میں دو ضخیم کتابیں لکھیں، شاہ عبدالعزیز دہلوی نے بھی اثنا عشریہ فرقے پر مبسوط کتاب لکھی، شاہ ولی اللہ دہلوی کی علمی اور دینی جد و جہد کے نتیجے میں ہونے والی دینی اور تعلیمی بیداری کے بعد شرک اور بدعت کے موضوعات پر کافی کچھ لکھا گیا۔

برطانوی استعمار کے غلبے کے بعد اسلام اور سنت کے خلاف باطل نے ڈٹ کر یلغار کی اور نصرانیت، قادیانیت، آریہ سماج، انکارِ حدیث، نیچریت اور بریلویت کے فتنوں سے امت کو بچانے کے لیے علماء نے تصنیف و تالیف، مناظرہ، تقریر و تحریر اور صحافت کے ذریعے صحیح اسلام اور سنت کے خلاف اٹھنے والے شکوک وشبہات کا جواب دیا، برطانوی استعمار کے زیر سایہ اسلام کے خلاف اس چومکھا لڑائی میں علمائے اسلام کے مجاہدانہ کارناموں کے نتیجے میں دلائل و براہین کی دنیا میں اسلام اور اہل اسلام کے خلاف اٹھائے جانے والے اعتراضات اور بے جا الزامات پا در ہوا ثابت ہوئے اور دشمنان دین کو منہ کی کھانی پڑی۔

غیر اسلامی فرقوں کے رد و ابطال اور اسلامی فرقوں کے درمیان ہونے والے مناظروں اور اختلافی مسائل میں تصنیف و تالیف کے مثبت اور ایجابی پہلوؤں میں سے ایک اہم پہلو یہ رہا کہ اس سے اسلامی تعلیمات کے شرح وبیان کا کام ہوا، اسلام اور اس کی تعلیمات پر اٹھنے والے اعتراضات کا مخالفین کو مسکت اور دندان شکن جواب ملا، جس سے اہل اسلام کو اپنے دین پر مزید اطمینان حاصل ہوا، عام لوگوں کی گھبراہٹ دور ہوئی، اعدائے اسلام کی ہمت شکنی ہوئی، شرک و بدعت، تقلید شخصی، عجمی تصوف، رسم و رواج اور آباء پرستی کے خلاف تحریروں سے عام لوگوں کی دینی بصیرت میں اضافہ ہوا، عقائد، سلوک و احسان، معاملات اور اخلاق کی اصلاح میں پیش رفت ہوئی، دلیل و برہان سے شغف بڑھا، رفتہ رفتہ کتاب و سنت سے لوگوں کا تعلق زیادہ ہوا، اور ہندوستان میں ہونے والی دینی اور تعلیمی کوششوں سے اندر اور باہر فائدہ اٹھایا گیا، مسلمانوں کے درمیان اختلافی مسائل پر ردوکد، مناقشہ و مناظرہ اور تصنیف و تالیف کے فوائد سے انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن اس کا ایک سلبی پہلو یہ نکلا کہ لوگوں کا مزاج ردود و مناقشات کا ہوگیا، جس کے نتیجے میں اسلام کی اصل تعلیمات، توحید خالص اور سنت صحیحہ کی اشاعت، اسلام کے درخشاں پہلوؤں پر عمل

اور اس کے مطابق سوسائٹی کی تنظیم کا عمل ایک حد تک متاثر ہوا، جب کہ اعدائے اسلام کو علمی میدان سے ہٹ کر دوسرے مادی اور معنوی امکانات ملے جن کی مدد سے ان کا حملہ اسلام اور اہل اسلام کے خلاف تیز سے تیز تر ہوتا گیا اور عملی طور پر اہل اسلام کو ہر میدان میں پسپائی اختیار کرنی پڑی۔

برصغیر کے مسلمانوں کی سیاسی میدان میں بدترین صورت حال کے اثرات مختلف شعبوں میں پڑے، اور امت سے منسوب لوگ ہر طبقے میں دوسرے اور تیسرے درجہ کے شہری بن گئے۔

برصغیر میں برطانوی استعمار کے زیر سایہ عیسائی مشنریوں نے عیسائی مذہب پھیلانے کی ہر ممکن کوشش کی لیکن علمائے اسلام کی کوششوں سے یہ فتنہ زیادہ مؤثر نہ ہوسکا، فتنہ قادیانیت بھی اپنی تمام فتنہ سامانیوں کے باوجود محض ایک مخصوص تعداد ہی کو اپنا شکار بنا سکا۔

انکارحدیث کی تحریک چلانے والوں کا علماء نے بروقت محاسبہ کیا جس کے بہت اچھے نتائج برآمد ہوئے، اور اس فتنے کو عملی طور پر زیادہ پھیلنے میں کامیابی نہ مل سکی، یہ فتنہ ایک محدود حلقے کے علاوہ اور کوئی جگہ نہ بنا سکا، اور بعض بڑے منکرین سنت نے توبہ کا اعلان بھی کیا جیسے غلام جیلانی برق وغیرہ۔

مسلمانانِ برصغیر کا موجودہ دینی پس منظر:

برصغیر کے مسلمانوں کی تعداد موجودہ دنیا کی مسلم آبادی کا نصف حصہ ہے، یعنی تقریباً چھ سو ملین، جن کا ۷۵ رفیصد فقہ میں حنفی مذہب کے مقلدین کا ہے اور یہ دو حصوں میں بٹا ہوا ہے۔

ان کا اکثریتی طبقہ حنفی بریلوی اہل بدعت کا ہے جو اپنے آپ کو سنی اور اہل سنت والجماعت کا نام دیتا ہے، اور دوسرا طبقہ حنفی دیوبندی ہے، تبلیغی جماعت بھی اسی حنفی دیوبندی عقیدہ و مذہب پر عامل اور اسی کی داعی اور مناد ہے۔ بمبئی، کوکن اور کیرلا وغیرہ علاقوں میں ایک تعداد شافعی مذہب ماننے والوں کی بھی ہے جو عقائد و اعمال اور رسم و رواج میں بریلوی فرقے ہی کی طرح بدعتی ہیں۔

برصغیر میں عاملین بالحدیث کا گروہ ابتدائے اسلام ہی سے پایا جاتا ہے، شاہ ولی اللہ دہلوی (م۱۱۷۶ھ) اور ان کے ابناء وتلامذہ کی تعلیمی اور دعوتی جد و جہد کے نتیجے میں تحریک شہیدین نے پورے برصغیر پر بڑے گہرے دینی، دعوتی، تعلیمی اور سماجی اثرات چھوڑے، شاہ اسماعیل شہید

نے کھل کر شرک و بدعت اور تقلید کے خلاف آواز اٹھائی اور عمل بالحدیث کی دعوت عام کی، تحریک شہیدین کے بقیۃ السیف مولانا ولایت علی اور مولانا عنایت علی نیز نواب صدیق حسن بھوپالی اور مولانا سید نذیر حسین محدث دہلوی اور ان کے اصحاب و تلامذہ نے برصغیر میں اہل حدیث دعوت کو عام کیا جس کے نتیجے میں آج یہاں کروڑوں کی تعداد میں عاملین بالحدیث پائے جاتے ہیں جو اپنے آپ کو اہل حدیث کہلانا پسند کرتے ہیں، اور مقلدین انھیں تنا بز بالالقاب کے طور پر وہابی اور غیر مقلد کا لقب دیتے ہیں۔

شیعہ بھی برصغیر کے مسلم فرقوں میں اقلیت میں ہوتے ہوئے ایک اہم فرقے کی حیثیت رکھتے ہیں جو تعداد میں چاہے جتنا کم ہوں لیکن افکار و عقائد کی دنیا میں بریلوی طبقہ میں پائی جانے والی محرم اور عاشورا کی بدعات، قبروں اور مزاروں سے تعلق، ان کے طواف، ان کے لیے سفر کرنے اور وہاں پر ہر طرح کی شرک و بدعت والے کام کرنے کا سرچشمہ یہی حضرات ہیں، اودھ کے بارہ مسلم حکمران اپنی دنیاوی عیش وعشرت میں گرچہ سب کے سب واجد علی شاہ تھے لیکن شیعہ مذہب کی نشر و اشاعت اور ترویج میں سب کے سب شیعہ مبلغ اور ذاکر کا کردار ادا کرنے والے تھے، یہی وجہ ہے کہ شمالی ہند میں لکھنؤ، رام پور وغیرہ شہروں اور دیہاتوں میں آج بھی رفض وتشیع کے اثراتِ بد پائے جاتے ہیں۔[1] حتی کہ یوپی کے عربی فارسی امتحانات کے بورڈ میں شیعہ اور سنی دینیات کے الگ الگ کورس آج تک پائے جاتے ہیں، اسی طرح سے مسلم یونیورسٹی علی گڈھ کے دینیات فیکلٹی میں سنی اور شیعی شعبے پائے جاتے ہیں۔

اہل سنت سے نسبت رکھنے والی ساری جماعتیں اور فرقے شیعہ مذہب اور شیعوں کو ان کی بدعقیدگی اور ان کے صحابہ پر تبرا پڑھنے یعنی صحابہ کو برا بھلا کہنے حتی کہ ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا پر تہمت تراشنے کی جرأت اور گستاخی کی وجہ سے بڑی نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں، جب کہ خود اہل بدعت کے یہاں بہت ساری خرافات کا سرچشمہ رفض وتشیع ہی ہے، جو آل بیت کی محبت کے نام سے امت میں رواج پذیر ہے، اور تصوف کی کل اساس ہی رفض وتشیع ہے۔ ادھر کچھ دنوں سے خمینی کے مزعومہ اسلامی انقلاب اور ایرانی حکومت کے پروپیگنڈے کی وجہ سے روافض کے لیے امت

[1] ملاحظہ ہو: مولانا عبدالشکور فاروقی لکھنوی حیات و خدمات: مبحث: سرزمین اودھ پر شیعی حکومت اور یہاں کی سیاسی صورت حال (ص: ۲۲۰)، مبحث: اودھ کے ماحول میں شیعی اثرات۔

کے ایک طبقے میں نرم گوشے پائے جاتے ہیں جس کا کریڈٹ بعض ناعاقبت اندیش جماعتوں اور ان کے لیڈروں کو جاتا ہے۔ هداهم الله إلى الحق والصواب۔

اہل بدعت نے قدیم وجدید دلائل کا سہارا لے کر طرح طرح کی بدعات کا جواز نکالا، اور ان چیزوں کو دین سمجھ کر لوگوں میں رائج کیا، عربی زبان سے ناواقفیت، علمائے دین کی قلت اور دینی تعلیم کی کمی کی وجہ سے بدعات کو پھیلانے والوں نے اپنے عوام کو گمراہ کرنے میں بڑی کامیابی حاصل کی اور اب تک یہ سلسلہ قائم ہے۔

شیعی اقلیت کے علاوہ برصغیر کی مسلم اکثریت اہل سنت کے دومعروف طبقوں میں بٹی ہوئی ہے جس میں عاملین کتاب وسنت "اہل حدیث" کے نام سے جانے اور پہچانے جاتے ہیں جن کی تعداد برصغیر میں بعض اندازوں کے مطابق ساٹھ ملین سے زائد ہے۔ دوسری بڑی اکثریت حنفی مذہب کے عاملین یعنی امام ابوحنیفہ اوراُن سے منسوب فقہی مذہب کے مقلدین کی ہے جو دوقسموں میں بٹی ہوئی ہے، ایک کو دیوبندی اور دوسرے کو بریلوی کہا جاتا ہے، بریلوی طبقہ جواپنے آپ کوسنی یا اہل سنت کا لقب دیتا ہے احمد رضا خاں بریلوی سے منسوب ہے۔

لطف کی بات یہ ہے کہ سارے حنفی (یعنی دیوبندی اور بریلوی) امام ابوحنیفہ کی تقلید یا مدون حنفی مذہب کی تقلید صرف فقہی فروع میں کرتے ہیں، عقائد کے باب میں یہ لوگ امام ابوحنیفہ کی تقلید نہیں کرتے، بلکہ عقیدہ میں یہ لوگ اشعری، ماتریدی، کُلابی ہیں۔ کاش کہ عقیدہ وسلوک کے ابواب میں بھی یہ لوگ امام ابوحنیفہ اور محققین قدماء علمائے احناف کی تقلید کرتے، عقائد کے باب میں ان کی امام ابوحنیفہ اور محققین قدماء علمائے احناف کی تقلید نہ کرنے نے ان کو گمراہ فرقوں کے متبعین میں جا پہنچایا۔

اس وقت صورت حال یہ ہے کہ حنفی مذہب کے ماننے والے مقلدین امام ابوحنیفہ تین اہم دینی بنیادوں پر یکساں موقف رکھتے ہیں:

۱۔ فقہ میں حنفی۔ سب کے سب فقہی مذہب میں امام ابوحنیفہ کے مقلد اور حنفی مذہب کے دعویدار ہیں۔

۲۔ عقیدہ میں اشعری، ماتریدی، کُلابی، جو اللہ تبارک و تعالیٰ کے اسماء و صفات کے بارے میں تاویل وتحریف کرنے والے ہیں۔

۳۔ اور تصوف وطریقت اور بیعت وسلوک میں مروجہ مسالک تصوف میں یہ اپنے آپ کو نقشبندی، قادری، سہروردی، چشتی اور نہ جانے کیا کیا نسبت رکھنے اور سلسلۂ بیعت و خلافت میں بندھنے کو فضیلت کا نام دیتے ہیں۔[1]

اہل بدعت حنفی بریلوی طبقہ کے لوگ ظاہری بدعات کے اعتقاد ورواج کی وجہ سے مذکورہ بالا تین اہم بنیادوں پر یکساں موقف رکھنے والے اپنے ہم مذہب وہم مشرب حنفی دیوبندی بھائیوں کو گمراہ بلکہ انہیں کافر قرار دیتے ہیں۔

ایک اور لطف کی بات یہ ہے کہ دیوبندی اور بریلوی حضرات مشترکہ طور پر کتاب وسنت کی اتباع کرنے والے اہل حدیث طبقہ کے لوگوں کو گمراہ اور بدعقیدہ کہتے ہیں، تاریخ سے یہ بات ثابت ہے کہ اہل بدعت بریلوی علماء نے جب دیوبندیوں کو وہابی کی گالی دے کر عوام اور خواص میں بدنام کرنا شروع کیا تو ان حضرات نے گھبرا کر وہابیت کی تہمت سے اپنی براءت کا اعلان کردیا، چنانچہ مولانا حسین احمد مدنی نے اس موضوع پر "الشهاب الثاقب" نامی کتاب لکھی، اور مولانا خلیل احمد سہارنپوری نے "المهند على المفند" یعنی عقائد علمائے دیوبند اہل سنت والجماعت نامی کتاب لکھی، جس پر ساٹھ سے زیادہ علمائے دیوبند کے تائیدی دستخط ہیں، جس سے قدیم وجدید علمائے دیوبند کے حقیقی عقائد واضح ہوتے ہیں۔

ہندوستان میں پھیلی ہوئی بدعات وخرافات کے رد وابطال میں علمائے اہل حدیث اور گروہ احناف کی دیوبندی جماعت کے علماء دونوں نے کام کیا، مناظرہ کے میدان سے صحافت تک اور کتابوں کی تالیف وتصنیف کے ذریعے یہ کام انجام پایا۔ اس مناظراتی پس منظر میں گروہِ اہل حدیث کا الگ تشخص قائم ہوا، اسی طرح سے دیوبندی اور بریلوی جماعت کا بھی الگ الگ تشخص قائم ہوا، اور سب کی درسگاہیں اور مساجد الگ الگ ہوگئیں، مسلم آبادی کی اکثریت عقیدہ، تصوف اور فقہی مذہب میں یکسانیت کے باوجود دو خانوں میں بٹ گئی، مذکورہ بالا تینوں گروہوں کے مدمقابل شیعہ گروہ کا تشخص ایک مذہبی مؤثر اقلیت کی صورت میں ظاہر ہوا، اور ان سب طبقوں کے مد مقابل مسلمانوں ہی کے طبقے سے قادیانی اور منکرین حدیث کی جماعتیں نکلیں جو اہل اسلام کے لیے چیلنج کی حیثیت رکھتی ہیں۔

[1] ملاحظہ ہو: المهند على المفند یعنی عقائد علمائے دیوبند اہل سنت والجماعت (ص: ۱)

تقسیم ہند کے بعد ہندوستان میں موجود مسلم اقلیت جو عملاً ایک بہت بڑی اکثریت ہے لیکن اس طویل وعریض ملک میں منتشر اور متفرق شکل میں اپنے مادی اور معنوی وجود کے برقرار رکھنے کی غیر مؤثر اور غیر منظّم کوشش میں ہے، ملک کی اکثریت ہندو مذہب کے ماننے والوں کی ہے، جو موقع بموقع سیاسی بازی گروں کے نعروں سے متاثر ہوکر اہل اسلام کے خلاف کھلم کھلا جارحانہ اقدام کرتے ہیں، ساٹھ سال میں اب تک ہزاروں چھوٹے بڑے فسادات ہو چکے ہیں، جن میں اکثریتی طبقہ بلا تفریق مسلمانوں کو اپنا نشانہ بناتا ہے۔ مسلمانوں کی موجودہ کس مپرسی اور اقتصادی بدحالی پر حکومت ہند کی سرکاری رپورٹ جو ''سچر کمیٹی'' کی رپورٹ کے نام سے شائع ہو چکی ہے جس سے صحیح صورت حال ہر خاص و عام پر ظاہر ہوگئی ہے۔ فاعتبروا یا أولي الأبصار۔

اصلاح امت کی مساعی اور اس کی ضرورت واہمیت:

شاہ ولی اللہ دہلوی (ت:١١٧٦ھ) نے برصغیر میں دینی اور تعلیمی میدان میں اصلاحی اور تجدیدی سرگرمیوں میں اپنی توانائی خرچ کی اور امت مسلمہ کے دو فروعی مذاہب یعنی حنفی اور شافعی مذہب کے مابین تقریب کی کوشش کرکے ظاہری مذہب کی صالح قدروں کو سامنے رکھتے ہوئے فقہائے محدثین کے علوم وفنون اور منہج کو متعارف کرانے کی بھرپور کوشش کی جس کا مقصد اہل حدیث طبقے کو ظاہریت کے عیوب سے بچانا اور متفق علیہ قابل مذمت رائے وقیاس کے رسیا متاخر علمائے احناف کو دلیل وبرہان کی طرف لوٹنے اور ائمہ کے مذاہب کے اصولوں پر تخریج مسائل کی عادت کو چھوڑنے کی تعلیم دی، کیونکہ عملی طور پر حنفی مذہب میں تقلید شخصی کا وہ تصور، جو متاخرین علمائے احناف کے یہاں ہے، نہیں پایا جاتا، امام شعرانی کے بقول صاحبین یعنی امام ابویوسف اور امام محمد نے اپنے استاد امام ابوحنیفہ سے ایک تہائی مسائل میں اختلاف کیا، اور دوسری روایت کے مطابق صاحبین نے اپنے استاذ امام ابوحنیفہ سے دوتہائی مسائل میں اختلاف کیا، اور امام زفر نے بھی اختلاف کیا، اور متاخرین حنفی علماء نے داخل مذہب تلفیق کا طریقہ اختیار کیا، اور اس طرح سے تقلید شخصی کا عملاً انکار کیا، ائمہ احناف کے اقوال بھی اسی بات کو واضح کرتے ہیں کہ دلیل کے ہوتے ہوئے تقلید کی کوئی حقیقت نہیں ہے، فقہی مسائل میں مدون مشہور چار مذاہب کی حقانیت کا فی الجملہ اعتقاد ان مذاہب سے نسبت رکھنے والے سارے

لوگ رکھتے ہیں، تو تقلید شخصی سے قطع نظر کرکے اور ایک مذہب کے اصولوں کی پابندی نہ کرتے ہوئے اگر فی الجملہ ائمہ دین کے موجود فقہ وفتاویٰ سے استفادہ کرتے ہوئے اقرب الی الحق والصواب مسئلے کو ترجیحی بنیاد پر تسلیم کیا جائے تو حقیقی معنوں میں یہ ائمہ کی راہ سے اختلاف نہیں ہے بلکہ یہ ان ہی کے بتائے ہوئے راستے پر چلنا ہے۔

شاہ ولی اللہ نے اپنی مختلف کتابوں میں تقلید شخصی کے مفاسد اور نقصانات کو واضح کیا، اور منہج محدثین کی نہ صرف وکالت وتائید کی بلکہ عملاً اس پر عمل کرکے دکھایا، چنانچہ ڈاکٹر مظہر بقا صدیقی کی تحقیق کے مطابق شاہ ولی اللہ دہلوی نے ستر فیصد مسائل میں امام شافعی کے مذہب کی تائید کی ہے، اور عملاً ہندوستان میں حنفی نسبت کے ساتھ رہتے ہوئے اتنا بڑا اقدام یہ سابق الذکر مجددانہ مساعی کا ایک حصہ ہے، اس پر برصغیر کے علماء کو غور کرنا چاہیے۔

عاملین بالحدیث کا دینی اور ملی مزاج:

ہندوستان میں کئی ایسے مشہور اور نامور اہل حدیث علماء کا نام لیا جاسکتا ہے جن کی علمی تربیت وپرداخت حنفی مذہب پر ہوئی اور فقہ وفتاویٰ میں وہ حنفیت کی نسبت کے ساتھ اور حنفی اصول وفروع کی کتابوں سے استفادہ کرتے ہوئے کھلم کھلا عمل بالحدیث کے قائل اور تقلید شخصی کو ناجائز کہنے والے تھے۔

اس سلسلے میں چند نام قابل ذکر ہیں:

۱۔ سید نذیر حسین محدث دہلوی (ت: ۱۳۲۰ھ) جو مسند ولی اللہی کے شیخ الحدیث ومفتی اور شاہ عبدالعزیز بن ولی اللہ دہلوی کے نواسے شاہ محمد اسحاق دہلوی کے شاگرد رشید تھے، فقہ حنفی ان کی زندگی کا اوڑھنا بچھونا تھا لیکن صحیح حدیث کے مقابلے میں فقہی فروع کو نہ صرف چھوڑا بلکہ ''معیار الحق'' جیسی لاجواب کتاب لکھ کر تقلید شخصی سے متعلق چھوٹے بڑے دلائل کے تار و پود بکھیر دیے، اور بایں ہمہ نہ تو ائمہ کے احترام میں فرق آیا اور نہ حدیث رسول کے خلاف فتوے کی جرأت کی، اور یہ وہی شاہراہ حق تھی جس پر چل کر ائمہ دین نے فقہی ورثے سے استفادہ کرتے ہوئے کتاب وسنت پر عمل کرنے کی کوشش کی۔

۲۔ ان کے شاگرد رشید مشہور محقق اور اپنے وقت کے نامور عالم دین مولانا محمد حسین بٹالوی

(ت۱۳۴۸ھ) ہیں، جو سنت کی تائید اور مسلک اہل حدیث کی ترویج واشاعت میں اپنی مثال آپ تھے، اور مجتہدانہ شان کے ساتھ مسائل میں اتفاق واختلاف کرتے اور اپنی حنفی نسبت کے ساتھ ساتھ بلا جھجک عمل بالحدیث خود کرتے اور دوسروں کو بھی اس کی دعوت دیتے تھے۔

۳۔ تیسرا نام مولانا ابوالوفاء ثناء اللہ امرتسری (ت۱۳۶۷ھ) کا ہے جو فاضل دیوبند تھے، جنہوں نے اسلام کی خدمت میں زندگی گذاری، آپ علی الاعلان اپنے آپ کو اہل حدیث کہتے، اپنے مجلّے کا نام اہل حدیث رکھا، کتاب وسنت پر عمل کی دعوت دیتے، اور مسلک سلف کی خدمت کے لیے آپ کی قیادت میں جو جماعت قائم کی گئی اس کا نام ''آل انڈیا اہل حدیث کانفرنس'' رکھا گیا، جس کی تاسیس ۱۹۰۶ء میں ہوئی۔ آپ اس جماعت کے اہم بانیوں میں سے ایک تھے اور تاحیات اس کے ناظم اعلیٰ رہے۔

آپ اسلام کے خلاف اٹھنے والی ہر تحریک کا دنداں شکن جواب دیتے ہوئے علی الاعلان اپنے آپ کو اہل حدیث کہتے اور کھلم کھلا کتاب وسنت پر عمل کی دعوت دیتے، آپ مسلک سلف کی خدمت کا بیڑا اٹھائے ہوئے تھے، آپ نے اپنی کتابوں اور اپنے مجلّہ اہل حدیث وغیرہ میں نیز اپنے بیشمار مناظروں اور تقریروں میں انتہائی ادب واحترام کے ساتھ لوگوں کی غلطیوں کی نشان دہی کی، اور تقلید شخصی و مذہبی تعصب کے خلاف زبان وقلم کو استعمال کیا، اور مسلمانوں کی دینی رہنمائی کا کام پوری زندگی کیا، صحیح اسلام کے تعارف پر مشتمل کتابیں لکھیں، مقالات شائع کیے، معاشرے میں پائی جانے والی ہر طرح کی شرک وبدعت اور تقلید شخصی میں غلو اور تصوف کی گمراہیوں پر کڑی تنقید کی، ساتھ ہی آپ نے اسلام کی شرح وترجمانی اور مسلمانوں کی طرف سے اسلام کے دفاع کا کام کیا اور اسلام کے خلاف اٹھنے والی ہر تحریک کا دنداں شکن جواب دیا، ہر مشترکہ ملی پلیٹ فارم کی تاسیس اور اس کی قیادت میں آگے آگے رہے، چنانچہ آل انڈیا اہل حدیث کانفرنس کے سب سے اہم ذمہ دار ہوتے ہوئے تحریک ندوۃ العلماء اور جمعیۃ العلماء کے اسٹیج سے ملت کی رہنمائی کا کام کیا، اور آزادی کی تحریک میں بھی حالات وزمانہ کی رعایت کرتے ہوئے موجود مناسب سیاسی جماعتوں کے ذریعے اپنی ذمہ داری ادا کی، اور صحافت، تصنیف وتالیف اور مناظروں کے ذریعے اسلام اور سنت کے خلاف اٹھنے والی داخلی اور خارجی فتنوں کا مقابلہ بڑی خوبی سے کیا، جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔

برصغیر میں عاملین حدیث کو اہل حدیث کے نام سے جانا اور پہچانا جاتا ہے، جیسا کہ اوپر گزرا، لیکن اہل تقلید اور اہل بدعت نے انھیں تنابز بالالقاب کے طور پر برطانوی استعمار کی نظر میں اور مسلم سماج میں بدنام کرنے کے لیے ''وہابی'' کا لقب دیا، اور گروہِ مقلدین نے اپنی تقلید پرستی کی روش سے محبت کے نتیجے میں جو اُن کی طرح امام ابوحنیفہ یا حنفی مذہب کی پورے طور پر تقلید نہ کرے اُس کو غیر مقلد کا لقب دیا، اور عوام وخواص کو عاملین بالحدیث کے خلاف اُکسایا۔

یہاں پر ایک بڑی تاریخی حقیقت کا اظہار ضروری ہے کہ شاہ ولی اللہ دہلوی کی مجددانہ کوششوں کے نتیجے میں جب اسلامی دعوت کا کام آگے بڑھا تو سید احمد بن عرفان اور شاہ محمد اسماعیل بن عبدالغنی بن ولی اللہ دہلوی کی قیادت میں اسلامی دعوت کا کام منظّم ہوا، ملکی پیمانے پر مسلمانوں میں کتاب وسنت کی تعلیم اور عمل بالحدیث کا کام شروع ہوا اور شرک وبدعت کے خلاف تحریک چلائی گئی، مجاہدین کا یہ گروہ جس میں حنفی مذہب پر عمل کرنے والوں کے ساتھ ساتھ کھلم کھلا عامل بالحدیث افراد بکثرت اور سب کے قائد شاہ اسماعیل شہید کھلم کھلا اہل حدیث اور عامل بالحدیث تھے، ۱۲۴۶ھ (۱۸۳۱ء) میں معرکہ بالاکوٹ پیش آیا جس میں قافلہ مجاہدین اور سکھوں کے درمیان جنگ ہوئی، اور قافلہ کے امام سید احمد اور قافلہ کے سپہ سالار شاہ اسماعیل اپنے بہت سارے ساتھیوں کے ساتھ میدانِ جنگ میں کام آگئے، اللہ ان کو شہادت کا درجہ دے اور انہیں جنت میں اعلیٰ مقام دے، آمین۔

اس حادثے کے بعد عاملین بالحدیث ہی عملاً جماعت مجاہدین کی قیادت کا کام کرتے رہے اور رفتہ رفتہ تقلیدی گروہ اس جماعت سے کنارہ کش ہوگیا، برطانوی استعمار کے خوف اور عمل بالحدیث کی کھلم کھلا دعوت کا سامنا نہ کرنے کی ہمت وجرأت کے سبب نہ صرف یہ کہ اس گروہ نے اصلاح ودعوت کی اس تحریک سے اپنا دامن چھڑا لیا بلکہ رفتہ رفتہ تقلید شخصی سے محبت اور مشائخ پرستی کی عادت سے مجبور ہوکر عملاً اس تحریک کے مدمقابل اپنا الگ تشخص قائم کرلیا، اور دارالعلوم دیوبند نامی درسگاہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے یہ تقلیدی گروہ دیوبندی کے لقب سے ملقب ہوا، اور درس وتدریس، تصنیف وتالیف وترجمہ اور درس نظامی کے مدارس کے ذریعے دیوبندی مذہب کی خدمت کا کام سنبھالا جس کی اساس تقلید شخصی پر زور، حنفی مذہب کی حقانیت پر اصرار، اکابر مشائخ دیوبند کے فلسفہ مذہب کی پابندی، عقیدے میں اشعری ماتریدی مذہب کی

پابندی، تصوف میں قادری، چشتی، سہروردی، نقشبندی وغیرہ وغیرہ نسبت اور سلاسل تصوف کے اعمال واشغال کی پابندی اور اس پر بیعت اور اس کی ترویج کا کام نیز فروع میں حنفی مذہب کی نہ صرف خدمت بلکہ اس پر ایسا اصرار کہ اس کی حقانیت ثابت کرنے کے لیے کتاب وسنت صحیحہ کی بے جا تاویل اور محدثین پر ہر جا وبے جا تنقید اور حملہ کی جرأت، اور بعد میں دعوت وتبلیغ کے نام پر اٹھنے والی تبلیغی جماعت کی تحریک نے اسی دیوبندی دین و مذہب کو پھیلانے کی عالمی ذمہ داری سنبھال لی ۔

سلفیان ہند کے دوسرے مسالک اور مکاتب فکر سے تعلقات:

برصغیر پاک و ہند اور بنگلہ دیش کے اہل حدیثوں کا تعلق فی الجملہ سبھی مسالک و مکاتبِ فکر سے ہمیشہ قربت اور تعاون کا رہا ہے، اس لیے کہ یہ ایک مثبت دعوت کے حامل ہیں جس کا مقصد لوگوں تک دین کی صحیح تعلیم پہنچانا اور صحیح دلائل کی بنیاد پر عقائد واعمال کی دنیا آباد کرنا ہے، اس لیے برصغیر کی مذہبی تعلیمی اور سیاسی تاریخ پر نظر دوڑانے سے جو بات کھل کر سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ علمائے اہل حدیث نے دینی مقاصد اور حقیقی منافع کی بنیاد پر عام قومی، سیاسی اور دینی جماعتوں سے روابط رکھے۔ جس کی مختصر تفصیل درج ذیل ہے:

۱۔ برصغیر کے دینی، علمی اور دعوتی کاموں کا سب سے بڑا اسٹیج تحریک شہیدین ہے جس میں اہل حدیث علماء نے ہراول دستے کا کام کیا اور شروع ہی سے قیادت کے مرحلے سے لے کر کارکنان اور خدام تک دامے درمے سخنے اس مقدس جماعت کے ساتھ اشتراک عمل کیا جو اجماع اور تواتر کے درجے تک پہنچا ہوا ہے ۔

۲۔ آزادیٔ ہند کی تاریخ علماءِ اہل حدیث کی جد وجہد کے تذکرے کے بغیر ناقص رہے گی، لیکن ایک بات واضح رہے کہ علماءِ اہل حدیث نے سیاست کے میدان میں جب قدم رکھا تو اپنے آپ کو کسی کا حریف بنانا یا کسی کا حریف بننا پسند نہ کیا، اس لیے کہ ان کی دعوت کی حیثیت صلائے عام کی تھی، اور چونکہ وہ اصلاحی، تعلیمی، دینی اور دعوتی جد وجہد کے ذریعے صرف مسلمانوں ہی کے نہیں بلکہ اہل کتاب اور کفار ومشرکین کے بھی ناصح وخیر خواہ تھے اس لیے اپنے دعوتی پلیٹ فارم یعنی آل انڈیا اہل حدیث کانفرنس اور اس کی ذیلی تنظیموں کے ذریعہ سیاست میں اپنا وزن ڈالنا مناسب نہ سمجھا، بلکہ حالات و زمانہ کی رعایت کرتے ہوئے کبھی

مشترکہ دشمن کو بھگانے کے لیے کانگریس کا پلیٹ فارم اختیار کیا، اور حالات کے تقاضے پر کبھی مسلم لیگ کا، کیونکہ ان سیاسی جماعتوں کا واحد مقصد انگریزوں کو ملک سے باہر نکالنا تھا اور یہ مقصد ان دونوں جماعتوں کے پلیٹ فارم سے پوری طرح پورا ہورہا تھا، بعد میں جب سیاسی تقاضوں کی شدت نے ملک کی تقسیم کو ناگزیر قرار دے دیا تو اس وقت کے اکابر نے ماحول کی رعایت کرتے ہوئے اپنے اپنے اجتہاد اور حوصلے کے مطابق اپنا اپنا سیاسی وزن ڈالا، اس سلسلے میں مولانا ابو الکلام آزاد، مولانا داود غزنوی، مولانا محمد اسحاق بھٹی، مولانا عبدالقیوم بستوی، مولانا محمد اسماعیل سلفی اور قصوری خاندان کے اکابر کے نام تاریخ کے صفحات میں محفوظ ہیں۔

۳۔ تعلیمی اور اصلاحی میدان میں برصغیر میں قائم جمعیۃ العلماء اور تحریک ندوۃ العلماء میں اہل حدیث علماء کا قائدانہ رول رہا ہے اس سلسلے میں مولانا ابومحمد ابراہیم آروی، مولانا ثناء اللہ امرتسری، مولانا عبدالوہاب آروی اور مولانا فارقلیط رحمہم اللہ کے نام تاریخ میں ثبت ہیں، اور واقف کاروں کے یہاں ایک تاریخی حقیقت ہے۔

۴۔ ایک صوفی حنفی گھرانے سے اٹھنے والی شخصیت میری مراد مولانا ابوالاعلی مودودی رحمہ اللہ سے ہے، جنھوں نے آزادیٔ ہند کی تحریک میں شدت آنے سے کچھ پہلے مولانا ابو الکلام آزاد رحمہ اللہ اللہ کے دیے ہوئے لائحہ عمل کے انداز پر اسلامی تحریک کی داغ بیل ڈالی اور (۱۹۴۱ء) میں جماعت اسلامی کے نام سے ایک جماعت بنائی جس کا مقصد اقامت دین ٹھہرا، اس جماعت کے مؤسس سے لے کر ممبران اور متفق حضرات کی اکثریت جماعتی پالیسی اور تحریکی مقاصد میں اپنی غیر مقلدانہ روش اور سکہ بند دیوبندیت سے فاصلہ بنائے رکھنے کے باوجود فروع میں حنفی مذہب کی عامل رہی اور ہے، اقامتِ دین کا ہدف حاصل کرنے کے لیے شروع ہی سے اہل حدیثوں کی ایک بڑی تعداد اس جماعت کا کل پرزہ بنی رہی اور سکہ بند اہل حدیث جماعت کے افراد نے اس جماعت کا اسلام کی دعوت کے نام پر ساتھ دیا اور اس کی تائید کی، حتی کہ بعض نے اپنے مسلکی تشخص تک کو خیر باد کہہ دیا۔

۵۔ ہندوستان میں مشترکہ ملی فورموں اور ملی مسائل میں فی الجملہ اہل حدیث جماعت اس کے افراد میں ملی وحدت اور اجتماعیت کے نام پر ان جماعتوں کا ساتھ دیا، اور میرے اپنے علم

کی حدتک ان کا تعاون ہمیشہ مثبت اور حوصلہ افزا رہا، مسلم مجلس مشاورت اور مسلم پرسنل لاء بورڈ وغیرہ کی کارگزاریاں اس کی شاہد عدل ہیں۔

٦۔ سن (١٩٦٦ء) میں قائم ہونے والی مرکزی اہل حدیث درسگاہ، مرکزی دارالعلوم جسے اب جامعہ سلفیہ کے نام سے جانا جاتا ہے، اس درسگارہ نے بہت مفید کارنامے انجام دیے، جن میں سے ایک کارنامہ متعدد بڑی بڑی دعوتی، تعلیمی اور دینی کانفرنسوں کا انعقاد ہے، جن میں اس بات کی ہمیشہ رعایت کی گئی کہ برصغیر کے مشہور مکاتب فکر اور دینی درسگاہوں کی نمائندگی ہوتی رہے اور جامعہ کے اسٹیج سے ہر مکتب فکر کے نمائندہ علماء اور ذمہ داروں کو اپنے خیالات کے اظہار کا موقع دیا جائے، میں اس بات کی گواہی دوں گا کہ میں نے خود متعدد بار طالب علمی اور تدریس کے زمانے میں اور ملک سے باہر رہنے کی مدت میں مختلف اجتماعات میں اس بات کا مشاہدہ کیا کہ ہمیشہ اسٹیج پر مرکزی جماعت اسلامی ہند، دار العلوم ندوۃ العلماء، جامعۃ الفلاح، دار العلوم دیوبند اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ وغیرہ سے نسبت رکھنے والے حضرات نمائندہ مقام پر نظر آئے، اور بعد میں چھپنے والی رپورٹوں اور شائع ہونے والے مقالات میں سب کو پوری فراخ دلی کے ساتھ جگہ ملی، میں نے جامعہ سلفیہ میں قاری محمد طیب، مولانا اسعد مدنی، مولانا ابوالحسن علی میاں ندوی، مولانا ابوالعرفان ندوی، مولانا محمد یوسف امیر جماعت اسلامی ہند، مولانا محمد رابع ندوی، وغیرہم علماء کو دیکھا، سنا اور اُن سے شرف ملاقات بھی حاصل ہوا۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ اہل حدیث نے اپنے اسٹیج پر مختلف مسالک اور جماعتوں کے ذمہ داران کو اکٹھا کر کے اتحاد واتفاق کا عملی درس دیا۔

اس کے بعد اہلحدیث اداروں کی جانب سے منعقد کیے جانے والے بہت سارے دینی اجتماعات اور سیمیناروں میں مختلف مکاتب فکر کے علماء ومفکرین اور اساتذہ جامعات کی شرکت ایک عام سی روش ٹھہری، یہ ساری مثالیں اس بات کا ثبوت ہیں کہ اہل حدیثوں نے اپنے اسٹیج پر مختلف مسالک اور جماعتوں کے ذمہ داران کو اکٹھا کر کے اتحاد واتفاق کا عملی درس دیا اور تقریب بین المسلمین کا عملی نمونہ پیش کیا اور الحمد للہ اس کے نتائج بھی اچھے ثابت ہوئے۔

٧۔ آج بھی اہل حدیث مدارس میں ابتدائی درجات سے انتہائی درجات میں فقہ اور اصول

فقہ کی ساری بنیادی کتابیں حنفی مذہب ہی کی پڑھائی جاتی ہیں، راقم الحروف نے قدوری، شرح وقایہ، ہدایہ اور نور الأنوار اور اصول الشاشی جامعہ رحمانیہ اور جامعہ سلفیہ بنارس میں نصاب تعلیم ہی میں پڑھی ہے، ایسے ہی ندوہ نے جو عربی زبان وادب سے متعلق کورس تیار کیا ہے وہ سارے اہل حدیث مدارس میں داخل نصاب ہے۔ ابتدائی درجات میں جماعت اسلامی کے نصاب کی مختلف کتابیں اہل حدیث مدارس میں پڑھائی جاتی ہیں ۔

۷۔ پاکستان میں جماعت اہل حدیث نے نفاذ شریعت کے نام پر لڑے جانے والے انتخابات میں شرکت کرنے والی جماعت اسلامی اوراس کے ہم خیال فورم کی تائید کی ۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ غیر منقسم پاکستان کی تاریخ سے لے کر بنگلہ دیش بننے کے بعد تک جماعت اسلامی کے نام پر منتخب ہونے والے ممبرانِ پارلیمنٹ کی اکثریت اہل حدیث علاقوں اور اہل حدیث افراد کے ووٹوں کی رہین منت رہی ہے۔

عہد حاضر میں اہل حدیث دعوت کا ماحول اوراس کی مشکلات:

سن (۱۹۴۷ء) میں ملک آزاد ہوگیا، ہندوستان اور پاکستان دو الگ الگ ملک ہو گئے، سیاسی حالات نے دونوں ملکوں کے باشندوں کو متاثر کیا، آزادی کے وقت نقل مکانی اور ہجرت کے ایام میں خوفناک فسادات نے دہلی سے لے کر لاہور کی سرحد تک کو اپنی لپیٹ میں لے لیا، ہجرت اور نقل مکانی کی وجہ سے جماعت اہل حدیث کو کافی نقصان اٹھانا پڑا، دار الحدیث رحمانیہ نامی مشہور درس گاہ کا نام ونشان مٹ گیا، ہندوستان میں اہل حدیثوں کی چند درس گاہیں تھیں، عام طور پر طلبہ دیوبند، سہارن پور اور ندوۃ العلماء جیسی حنفی درس گاہوں کا رخ کرتے تھے، میرے بچپن کی بات تھی کہ اخبارات میں یہ خبر شائع ہوئی کہ دارالعلوم دیوبند سے اہل حدیث طلبہ کا اخراج ہوا، اس خبر سے علمائے اہل حدیث بہت متاثر ہوئے اورسن (۱۹۶۱ء) میں نوگڑھ میں آل انڈیا اہل حدیث کانفرنس میں یہ بات طے ہوئی کہ جماعت اہل حدیث ایک مرکزی درسگاہ قائم کرے،سن (۱۹۶۳ء) میں مرکزی دار العلوم کے نام سے شہر بنارس میں ایک مرکزی ادارہ کی تاسیس عمل میں آئی اورسن (۱۹۶۶ء) سے تعلیم کا آغاز ہوا، بعد میں بہت ساری معیاری درس گاہیں قائم ہوئیں جن سے علوم دینیہ کے طلبہ کی تشنگی دور کرنے کا سامان بہم ہوا، جامعہ سلفیہ

کے پلیٹ فارم سے اس بات کی کوشش کی گئی کہ علمی اختلافات کے ہوتے ہوئے آپسی اتحاد اور اتفاق کے موضوع کو آگے بڑھایا جائے، چنانچہ مذکورہ بالا تفصیلات سے قارئین کو اندازہ ہوگا کہ اس سلسلے میں واضح کوشش کی گئی جس کے اچھے نتائج بھی برآمد ہوئے۔

مرکزی جمعیت اہل حدیث ہند اور اس کی صوبائی تنظیموں اور دوسرے اہل حدیث تعلیمی اور سماجی اداروں نے بھی بین الملی روابط اور مصالح کے سلسلے میں بڑی اچھی پیش رفت کی لیکن بعض طالع آزما فرقہ پرور حضرات نے حالات و زمانہ سے صرف نظر کرتے ہوئے اختلافی مسائل کو ہوا دینے کی تحریک زور وشور سے جاری رکھی جن میں ایک بزرگ مولانا ابوبکر غازی پوری ہیں، موصوف نے اپنے لیے یہی پرخطر لیکن مفید مطلب راہ اختیار کی اور اختلافی مسائل کے مناظراتی دنگل میں دیوبندی مکتبۂ فکر کی چیمپین شپ حاصل کرنے کے لیے ہر طرح کے تاویل وتحریف اور تزویر و غلط بیانی کے حربے استعمال کئے، اردو اور عربی میں تالیف اور مقالات کے ذریعے ماحول کو گرم کرنے کی کوشش کی جس کا جواب جامعہ سلفیہ کے بعض اساتذہ اور فضلاء نے دیا، طرفین کی نگارشات کے تقابلی مطالعے سے یہ پتہ لگانا مشکل نہیں کہ مولانا ابوبکر نے جو غزوہ چھیڑ رکھا ہے اس کا نتیجہ کیا ہوگا؟!

میں جامعہ سلفیہ میں عالمیت کے ابتدائی سالوں کا طالب علم تھا کہ ایک دن موصوف کی طرف سے عربی میں فل اسکیپ ایک خط آیا جس کا خلاصہ یہ تھا کہ اہل حدیث کی طرف سے ردتقلید وغیرہ مباحث کا سلسلہ بند ہونا چاہیے، عربی زبان ہی میں استاذ محترم مولانا ڈاکٹر مقتدیٰ حسن ازہری رحمہ اللہ نے اس کے جواب میں مجھے مولانا ابوبکر غازی پوری کے نام خط املاء کرایا جس کا خلاصہ ذہن میں یہ رہ گیا ہے کہ ہم کتاب وسنت کے عامل وداعی ہیں، ہمیں ترک تقلید کا طعنہ دیا جاتا ہے اور غیر مقلد کے نازیبا لقب سے یاد کیا جاتا ہے، آپ تقلید کیجیے اور خوب شوق سے کیجیے لیکن ہمیں حدیث پر عمل کرنے دیجیے اور ہم پر بے جا الزام تراشی کا سلسلہ بند کیجیے۔ اگر ملک کے اکثریتی گروہ یعنی فریق مخالف کی طرف سے اکثریت کا رعب داب، دھاندلی اور بے جا الزامات کا سلسلہ بند ہو جائے تو یہ ہمارے لیے بھی اچھا ہے اور آپ کے لیے بھی۔ لیکن مولانا غازی پوری نے اس خط کے جواب میں کچھ نہ لکھا اور بعد میں مولانا ابوبکر غازی پوری کا غیر مقلدوں کے خلاف مقدس جہاد شروع

ہوا اور عربی اور اردو میں مستقل رسالوں کے ساتھ برابر مقالات کا سلسلہ جاری رہا، بالخصوص بلادِ عربیہ میں مخصوص انداز کی تحریرات کو پیش کر کے یہ ثابت کیا جانے لگا کہ فلاں فلاں علمائے اہل حدیث کا ائمہ یا حکام یا مسائلِ فقہ وتقلید کے بارے میں یہ، یہ خیال ہے اس لیے جماعت اہل حدیث قابل گردن زدنی، علمائے اہل حدیث قابل گرفت اور ان کی ثقاہت مجروح ہے۔

عاملین بالحدیث کے خلاف جارحانہ اور ظالمانہ اقدامات:

ساری دنیا میں آج اسلام کے اصل سرچشمہ کتاب و سنت سے واقفیت اور اس پرسلف صالحین کے منہج کے مطابق عمل کرنے کا ذوق بڑھا ہے، دینی کتابوں کی اشاعت، اسلامی صحافت اور تیز رو ذرائع ابلاغ کی تاثیر، بلاد عربیہ بالخصوص سعودی عرب کی اسلامی اور دینی تعلیم کی درسگاہوں کے نصاب تعلیم نیز علماء اور مصلحین کی بے لوث جد و جہد اور بالخصوص غیر ملکیوں کے لیے مختلف زبانوں میں شائع ہونے والے لٹریچر نیز تبلیغی اداروں کی مخلصانہ دعوتی کوششوں اور بلاد عربیہ کے سنجیدہ دینی ماحول میں رہنے والے برصغیر کے لاکھوں انسانوں کا دین سے گہرے تعلق اور دینی معلومات کی جستجو سے ایک بڑے طبقے کا متاثر ہونا اور خاندانی یا موروثی مذہب کو خیر باد کہنا تقلید اور مذہبی تعصب کے شکار لوگوں کے لیے نا قابل برداشت ہوا اور انہوں نے محسوس کیا کہ اگر اس کا سد باب نہ کیا گیا تو تقلید کے قلعے ڈھ جائیں گے، چنانچہ اس کے ردعمل کے نتیجے میں برصغیر کے اہل حدیثوں کے خلاف دوبارہ آوازیں اٹھ رہی ہیں اور عمل اور ردعمل کے نتیجے میں دینی ماحول میں مزید بدمزگی پیدا ہورہی ہے۔

ادھر چند سال پہلے (۲،۳ر مئی ۲۰۰۱ء میں) مولانا اسعد مدنی امیر جمعیت علماء ہند وصدر دارالعلوم دیوبند نے تحفظ سنت کے نام سے دہلی میں ایک بڑا اجتماع اس مقصد سے منعقد کیا کہ اس وقت سب سے بڑا گمراہ فرقہ غیرمقلد وہابی اہل حدیثوں کا ہے، جن کے خلاف دامے درمے سخنے جہاد وقت کا سب سے بڑا نیک کام ہے، چنانچہ یہ کانفرنس اپنے مقصد میں پورے طور پر کامیاب رہی اور اس کے اثراتِ بد برصغیر میں واضح طور پر محسوس کیے گئے۔

ماضی میں برصغیر میں اہل حدیثوں کو مساجد میں نماز ادا کرنے سے نہ صرف یہ کہ روکا گیا بلکہ اُن کو مار پیٹ کر باہر کیا گیا اور اُن کے مساجد میں گھسنے کی وجہ سے اُن کی نجاست سے مسجد کو

پاک کرنے کے لیے اُن کو دھویا بھی گیا! اس موضوع پر کتابیں بھی لکھی گئیں، اس سلسلے کی مشہور کتاب "جامع الشواهد في إخراج الوهابيين من المساجد" (تالیف وصی احمد سورتی سن اشاعت: ۱۳۰۱ھ=۱۸۸۳ء) شاید آج بھی کہیں نہ کہیں دست یاب ہوجائے، لیکن یہ بات تو طے ہے کہ اتنا زمانہ بیت گیا لیکن تلخی ابھی کافی حدتک باقی ہے، یہ صحیح ہے کہ جہالت اورتعصب کی برف اب پگھلنے لگی ہے۔[1]

ایک کلمہ گو کے لیے پنج وقتہ نماز باجماعت ادا کرنے کے لیے مسجد اور مصلیٰ چاہیے، ہفتہ کی عید منانے یعنی جمعہ پڑھنے کے لیے بھی کوئی جگہ چاہیے، بالآخر مجبور ہوکر اہل حدیثوں نے اپنی مساجد قائم کیں تو اکثریتی طبقہ نے اسے بھی ٹھنڈے پیٹ نہ برداشت کیا، اور آج تک برصغیر میں اس طرح کی مثالیں ایک سے زیادہ جگہ نظر آجائیں گی کہ مسجد تو بنائی اہل حدیثوں نے اور اس پر قبضہ کرلیا اکثریتی طبقے نے۔ کچھ دنوں پہلے سہارنپور میں بعض دوستوں نے اپنے خرچ سے زمین خریدی اور مسجد بنوادی چونکہ وہاں غالب اکثریت دیوبندی حنفیوں کی ہے اس لیے دیوبند

---

[1] اس سے پہلے ایک رسالہ "انتظام المساجد بإخراج أهل الفتن و المفاسد" (تالیف محمد لدھیانوی) شائع ہوا۔ جامع الشواہد میں موجود جھوٹ، الزامات اور غلط بیانیوں سے پردہ اٹھانے کے لیے متعدد علماء نے درج ذیل رسائل لکھے: ا۔ "عمارة المساجد بهدم أساس جامع الشواهد" تالیف محدث محمد سعید بنارسی (ت:۱۳۲۲ھ) ص: ۲۰ مطبوعہ: ۱۳۰۱ھ سعید المطابع بنارس، ۲۔ "الكلام النباه" (پہلا حصہ) مطبوعہ: ۱۳۰۵ھ سعید المطابع بنارس ص: ۱۰۸، تالیف علامہ حافظ عبد اللہ غازی پوری (ت:۱۳۳۷ھ)، ۳۔ اس کا دوسرا حصہ: "إبراء أهل الحديث و القرآن مما في جامع الشواهد من التهمة والبهتان" تالیف علامہ حافظ عبد اللہ غازی پوری (ت:۱۳۳۷ھ) صفحات: ۹۹، مطبوعہ: ۱۳۰۴ھ، ۴۔ "صيانة المؤمنين عن تلبيس المبتدعين" تالیف مولانا عبد اللہ میواتی، ۵۔ "جامع الفوائد" عبید اللہ پائلی (نومسلم) (ت: ۱۳۱۰ھ)، ۶۔ "كاشف المكائد في رد من منع عن المساجد" (مولف نامعلوم)، نیز جب جامع الشواہد وغیرہ کتابوں کی اشاعت کے بعد اہل حدیث کو مساجد میں نماز پڑھنے سے روکا جانے لگا، انھیں مطعون اور بدنام کر کے تنگ کیا جانے لگا تو مذہبی فسادات شروع ہوئے اور عدالت میں مقدمات تک قائم ہوئے جس کی تفصیل ماضی میں شائع ہوچکی ہے۔ مولانا ثناء اللہ امرتسری نے فتوحات اہل حدیث میں ۳۲ مقدمات کی تفصیل تحریر فرمائی ہے جو ۱۸۶۸ء سے ۱۹۱۲ء تک کی عدالتی کارروائیوں پر مشتمل ہے اور ان میں فیصلے اہل حدیث کے حق میں ہوئے ہیں۔ ملاحظہ ہو: جماعت اہل حدیث کی تصنیفی خدمات (ص: ۲۴۶ تا ۲۴۸)

اور سہارنپور کے سکہ بند مفتیوں نے فتویٰ صادر فرمادیا کہ چونکہ شہر سہارنپور میں غالب اکثریت دیوبندی حنفیوں کی ہے، اس لیے اہل حدیث مسجد اور اہل حدیث امام کا ہونا ناحق اور غیر مشروع ہے، اور صواب یہ ہے کہ یہ مسجد حنفیوں کی ہواور امام بھی حنفی ہو، یہ فتویٰ باقاعدہ شائع ہوا اور اس پر عمل بھی ہوا، لیکن ہوا یہ کہ جب یہ اطلاع مرکزی جمعیت اہل حدیث ہند کے ذمہ داروں تک پہنچی اور ان کے ذریعے ایک ہمدرد ذمہ دار مسلمان لیڈر تک، جن کے روابط اور اثرات حکومت میں اچھے خاصے ہیں تو انھوں نے اس ظلم کے خلاف خود سامنے آکر دہلی سے سہارنپور کا پرمشقت سفر کیا اور حکام و پولیس اور صحافیوں کی موجودگی میں مظلوموں کی دادرسی کا سامان کیا، مسجد واگزار کرائی اور دوبارہ اس پر حق داروں کا قبضہ ہوا۔ ادھر چند ماہ کے اندر جنوبی ہند سے لے کر شمالی ہند تک کئی اس طرح کے واقعات پیش آئے کہ بعض قاسمی فضلاء کی قیادت میں اہل حدیث مساجد کو توڑا گیا، قرآن کو جلایا گیا اور مسجد کے ذمہ دار اہل حدیث بوڑھوں اور نوجوانوں کو مارا پیٹا گیا، انا للہ وانا الیہ راجعون۔[1]

یہ ساری کہانی اس واسطے نوک قلم آگئی کہ فروعی مسائل میں شدت اور تہور نے مسلم سماج کو تعصب پر آمادہ کیا جس سے نفرت بڑھی اور لوگ تشدد پر آمادہ ہوگئے، اس فتنے نے ملی وحدت کو بہت نقصان پہنچایا، اسلام اور اس کے ماننے والوں بالخصوص مذہب سے تعلق رکھنے والوں کی شبیہ ہندؤوں اور مسلمانوں سب میں خراب کی جس سے اس ماحول میں طرفین کے شدت پسندوں کا رول قابل تعریف نہیں رہا، کیونکہ ہمیشہ نمونہ وہی مثالیں اور وہی شخصیات ہوتی ہیں جو فی الجملہ اسلام کی عمدہ تعلیمات، اچھے اخلاق اور اچھے برتاؤ کی نمائندہ ہوتی ہیں، اس لیے ہمیں قدیم وجدید کی اُن شخصیات کے افکار و اعمال اور سلوک ونظریات سے فائدہ اٹھانا چاہیے جنہوں نے مسلمانوں میں اتحاد کی بنیادیں کتاب وسنت کے صحیح دلائل پر رکھی ہیں۔

فقہی فروع میں تعصب اور تشدد کی بنا پر ماضی سے لے کر حال تک امت کو بڑا خسارہ اٹھانا پڑا ہے، جب کہ نظریاتی اور عملی طور پر کتاب وسنت، اجماع اور قیاس کو اہل سنت کے تمام گروہ اسلامی شریعت کا مصدر مانتے ہیں، اور عملی طور پر مذاہب اربعہ کے اندر ترک تقلید کا رواج

[1] یہ نازیبا اور شرمناک واقعات آندھرا پردیش کے شہر گنٹور میں اور ضلع چتور کے گاؤں مدن پلی اور رایا چوٹی مقامات کے ہیں۔

رہا ہے، دلائل کی بنا پر ائمہ کی آراء سے صرف نظر کرتے ہوئے دلائل کی قوت پر مبنی فیصلے ہوتے آئے ہیں، اور یہ کام تسلسل سے تقریباً ہر فقہی مذہب کے ماننے والوں میں موجود ہے، دارالعلوم دیوبند، مظاہر العلوم سہارنپور اور دیوبندی مکتب فکر کے علماء وفضلاء میں سے جو لوگ کتاب وسنت اوراجماع وقیاس کو مصدر مانتے ہوئے لکھنے پڑھنے اور درس وافتاء کا کام کررہے ہیں یقیناً وہ فقہی فروع میں بھی غیر مقلد ہیں، اور قیاس کو اسلامی شریعت کا مصدر و ماخذ ماننے کی صورت میں بھی وہ دائرۂ تقلید سے باہر ہیں۔ قدیم زمانے سے مقلدین کے سامنے علمائے اہل حدیث یہ سوال کرتے آئے ہیں کہ راجح اورمرجوح کا کام آپ کریں تو آپ قابل تعریف اورہم انہی اصولوں کی روشنی میں ائمہ دین کی روش اختیار کرتے ہوئے ان کی آراء میں سے کسی رائے کو کتاب وسنت سے قریب تر پائیں اور اس کو اختیار کرلیں تو قابل گردن زدنی!!

ماضی میں مصلحین علماء نے تقلید شخصی کی مذمت کرتے ہوئے ائمہ دین کی مجتہدانہ روش پر چلتے ہوئے کتاب وسنت پر عمل کرنے کی ہدایت کی ہے مقلدین کے ہرطرح کے دلائل کا توڑ کیا اور اُن کے اعتراضات کے جوابات دیے ہیں۔[1]

اس لیے تقلید اور ترک تقلید کے اس غیرضروری مبحث میں پڑے بغیر فروع میں امام ابوحنیفہ کی تقلید پر اصرار کرنے والے ہمارے علماء وفضلاء کو اس بات پر غور کرنا چاہیے کہ عقائد اورسلوک وتصوف کے میدان میں ہماری غیرمقلدیت کیا ہمیں صراط مستقیم پر چلارہی ہے یا ان ابواب دین میں ان ائمہ کی اندھی تقلید نہیں بلکہ ان کے اقوال اور ان کے عملی سلوک اوران کے دلائل کو سامنے رکھ کر اُن کی اتباع میں ہمیں اس گمراہ عقیدہ اور سلوک وتصوف کے میدان کی غیرمقلدیت کو چھوڑ کر شاہراہ سلف پر چلنا چاہیے؟

یہ بڑی تلخ حقیقت ہے کہ فقہی فروع میں ائمہ کے مقلدین عقائد اورتصوف وسلوک کے باب میں اپنے ان ائمہ کی تقلید نہیں کرتے، دوسرے لفظوں میں یہ حضرات بھی اہل حدیثوں کی

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: إحكام الأحكام لابن حزم، جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر، رفع الملام عن الأئمة الأعلام لشيخ الإسلام ابن تيميه، إعلام الموقعين لابن القيم، الموافقات للشاطبي، مؤلفات امام شوكاني، و نواب صديق حسن، وشاه ولى الله دهلوى، ومولانا سيد نذيرحسين دهلوى وغيرهم رحمهم الله.

طرح غیرمقلد ہونے کے مجرم ہیں۔ فاعتبروا یا أولي الأبصار !

ہم ائمۂ دین کی دینی اور علمی بصیرت اور امت میں اس باب میں ان کی شہرت، جس کی گردان حضرات مقلدین کی زبان پر جاری و ساری رہتی ہے اور اسی دلیل سے وہ اہل حدیث مکتب فکر کو کوستے اور ان کی مذمت کرتے رہتے ہیں، کے حوالے سے مقلدین سے اس بات کا مطالبہ کرنے میں اپنے کو حق بجانب سمجھتے ہیں کہ عقیدہ اور سلوک وتصوف کے باب میں بھی وہ اپنے ائمہ اور ان کے اصحاب و تلامیذ کی آراء کا مطالعہ کریں اور حق واضح ہوجانے کے بعد ان ابواب میں ان کی اتباع یا تقلید کریں۔

نواب صدیق حسن نے علماء وصلحاء کے تراجم پر "التاج المکلل" نامی ایک بڑی مفید کتاب مرتب فرمائی ہے تاکہ اس کے ذریعے لوگوں کو شاہراہ سنت دکھاسکیں۔ اس کتاب میں اسی بات کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ غیر مقلدیت کے جرم کا قصور وار صرف عاملین بالحدیث کا گروہ ہی نہیں ہے بلکہ چوتھی صدی ہجری کے بعد بھی ہر زمانے میں علماء وصلحاء کا ایک طبقہ کھلم کھلا عامل بالحدیث رہا ہے اور کھلم کھلا غیر مقلد بھی، بالخصوص مقلدین کے پیشوا صوفی حضرات غیرمقلد رہے ہیں، جن کے نزدیک تقلید ناجائز وحرام ہے، اور دلچسپ بات یہ ہے کہ سب کے نزدیک عقیدے میں تقلید ناجائز وحرام ہے، اس لیے غیر مقلد کے لفظ کو تنابز بالالقاب کے طور پر استعمال کرنا غیر علمی اور غیر اخلاقی عمل ہے بلکہ یہ سوء ادب ہے۔

زیر نظر کتاب اور اس کے مؤلف:

ہندوستان میں علمائے اہل حدیث نے ناسازگار حالات میں بھی ہر ممکن وسیلے کو استعمال کر کے دینی خدمت کا فریضہ انجام دیا، استاذ الاساتذہ علامہ حافظ محمد گوندلوی محدث رحمہ اللہ نے بھی اسلاف کے نقش قدم پر چلتے ہوئے اپنی زندگی کا اوڑھنا بچھونا دین پر چلنا اور دین کو پھیلانا بنایا، آپ نے پوری زندگی دینی علوم بالخصوص حدیث کی تدریس کا کام کیا جس کے نتیجے میں برصغیر بالخصوص پاکستان میں علماء کی ایک بڑی تعداد نے آپ سے استفادہ کیا اور علوم وفنون کی خدمت اور صحیح عقیدہ اور عمل بالحدیث کی دعوت کو عام کرنے کی کوشش کی، آپ کی تعلیمی اور علمی خدمات کے مفید اثرات پورے برصغیر میں محسوس کیے گئے، آزادی سے دس بیس سال پہلے کے

آپ کے مشہور اصحاب و تلامذہ میں شیخ الحدیث مولانا عبیداللہ رحمانی مبارک پوری مؤلف "مرعاة المفاتيح في شرح مشكاة المصابيح" اور مولانا عطاء اللہ حنیف بھوجیانی شارح سنن نسائی کے نام علمی دنیا میں مشہور ومعروف ہیں۔

تدریس کے میدان کے علاوہ آپ نے بعض اہم مسائل کی وضاحت کے لیے بعض مضامین بھی تحریر فرمائے، تصنیف و تالیف آپ کا میدان نہیں تھا لیکن دعوتی نقطہ نظر سے اس میدان میں بھی بڑی نمایاں جد وجہد کی، انکار حدیث کے فتنہ کی سرکوبی کے لیے آپ نے اپنے وقت کے منکرین حدیث کے خلاف قلم اٹھایا اور ان کے چھوٹے بڑے ہر طرح کے اعتراضات اور الزامات کا مسکت علمی جواب تحریر فرمایا جو اس وقت کے اہم علمی مجلّات میں بالاقساط شائع ہوتا رہا، جس سے نہ صرف یہ کہ اس فتنے کے سد باب میں مدد ملی بلکہ حدیث اور محدثین کے منہج کے سلسلے میں بھی بڑی مفید معلومات لوگوں تک پہنچیں، اس سلسلے کے مقالات ''دوام حدیث'' کے نام سے کتابی صورت میں شائع ہو کر متلاشیان حق کے لیے سامان اطمینان فراہم کر رہے ہیں۔

اہل بدعت قدیم زمانے سے مختلف جائز و ناجائز دلائل اور ضعیف وموضوع روایات کا سہارا لے کر خود بھی گمراہی میں پڑتے ہیں اور جاہل عوام کو گمراہ کرنے کا کام کرتے ہیں، اس سلسلے میں مولانا گوندلوی محدث رحمہ اللہ نے بنیادی اور اصولی مسائل کو سامنے رکھ کر دلائل و براہین کی روشنی میں اہل بدعت کا علمی محاسبہ کیا اور انتہائی مخلصانہ اور واضح سنجیدہ اسلوب میں لوگوں کو اصل مسئلہ سمجھانے کی کوشش کی۔

تقلید شخصی کے جواز اور عدم جواز پر قدیم زمانے سے اب تک بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، اور اس مسئلے کو صحیح طور پر نہ سمجھنے کی وجہ سے لوگ مسلسل غلط فہمیوں کا شکار رہے ہیں، برصغیر کے دینی اور مذہبی ماحول میں تقلید کے رواج پذیر ہونے کی وجہ سے ائمہ دین کے بتائے ہوئے اصول وضوابط پر عمل کرتے ہوئے اگر کوئی صحیح احادیث پر عمل کرے اور اس مسلک کی تعلیم دے تو عوام وخواص میں اس کو تنابز بالالقاب کے طور پر غیر مقلد کے نام سے بدنام کر کے اس کے خلاف جاہل اکثریت کو ابھارا جاتا ہے جب کہ اہل حدیث مسلک کے حاملین حق کو ایک شخص یا ایک فقہی مذہب میں محصور نہیں مانتے بلکہ وہ ان ائمہ کے فتاوے اور آراء کو کتاب وسنت اور

اجماع و قیاس کے متفق علیہ دلائل کی روشنی میں پرکھتے ہیں اور راجح ترین اور اقرب الی الصواب رائے پر عمل کرتے ہیں، اس طرح سے سارے ائمہ کے علوم سے استفادہ ہوتا رہتا ہے اور سب کا احترام بھی برقرار رہتا ہے۔

مولانا گوندلوی رحمہ اللہ نے اہل تقلید کا بھی علمی محاسبہ کیا، اس وقت ہمارے سامنے تقلید اور بدعت کے عیوب و مفاسد کے موضوع پر مولانا کے تین رسالے ہیں جو ''الاصلاح'' کے نام سے شائع ہو رہے ہیں، ان تینوں رسالوں کا مختصر تعارف پیش خدمت ہے:

ا۔ پہلا رسالہ: ''جواز فاتحہ علی الطعام'' (تالیف محمد حسین ساکن گوندلانوالہ پاکستان) کی تردید میں ہے جس میں محمد حسین نے اہل حدیث اور فرقہ حنفیہ دیوبندیہ کو اپنے خیال کے مطابق مسلک اہل سنت کے خلاف ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اسی مؤلف نے اپنی کتاب ''پاکٹ بک حنفیہ'' (حصہ دوم) میں مسئلہ تقلید کے ضمن میں اہل حدیث کو اپنے زعم میں فرقہ ناریہ ثابت کرنے اور اہل حدیث اور مذہب حنفی میں اصولی اختلاف موجود ہونے پر زور دیا ہے۔ پھر برصغیر کے اہل بدعت کے شرک و بدعت کو تقویت پہنچانے والے مشہور مسائل کا تذکرہ کیا ہے۔ مولانا گوندلوی نے اس کے رد میں جو بات ثابت کی ہے اس کا خلاصہ خود ان کے بقول یہ ہے کہ مسئلہ تقلید کا اختلاف محض اختلاف فہم ہے اور زیر بحث مسائل میں حنفیہ اور اہل حدیث دونوں کا مذہب ایک ہے۔

اس رسالہ میں مولانا گوندلوی رحمہ اللہ نے معتبر علمائے اسلام کے اقوال و آراء سے استفادہ کرتے ہوئے اہل حدیث مذہب کی حقانیت ثابت کی ہے، اور اصحاب قیاس اور منکرین قیاس کی غلطیوں کی نشاندہی کرتے ہوئے یہ ثابت کیا ہے کہ نصوص شرعیہ سارے حوادث پر محیط ہیں اور صحیح قیاس حق اور نص کے مطابق ہے مخالف نہیں ہے۔ اور وہ اجماع متفق علیہ ہے جو کتاب و سنت یا ان سے استنباط کی طرف مسند ہو، نہ کہ وہ اجماع جو کتاب و سنت کی طرف مسند نہ ہو۔ انھوں نے اہل حدیث اور اہل الرائے کے طریقہ استدلال و استنباط پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا:

> ''جس فریق نے دونوں فریق کے سعی و اجتہاد سے فائدہ اٹھایا وہ دوسرے گروہ کے زیادہ قریب ہو گیا، اگر یہ تسلسل اسی طرح رہتا تو غالباً اہل الرائے اور اہل حدیث ایک

دوسرے سے متاثر ہوکر ایک راستے پر آجاتے کیونکہ نہ ان میں کوئی اصولی اختلاف ہے اور نہ فروعی کہ جس کی وجہ سے اہل حدیث اور حنفیہ الگ الگ رہتے، پھر بھی طرفین سے متاثر جو دونوں فریق کے محققین نے طریق بین بین ذکر کیا ہے بالکل ایک ہے۔''

پھر اسے مثالوں سے واضح کیا ہے، آگے چل کر تقلید کن لوگوں کے لیے جائز ہے اور کن لوگوں کے لیے حرام اور ناجائز؟ اس کی تفصیل پیش کی ہے اور تقلید و اجتہاد کے مسائل پر علماء کے اقوال ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ عبارات منقولہ بالا سے اتنا تو معلوم ہوگیا کہ تقلید شخصی کا وجوب تو کجا وجود ہی نہیں، ہاں بعض لوگ معین مذہب کے التزام کو بھی تقلید سے تعبیر کرتے ہیں۔ معین مذہب کا التزام تقلید ہو یا نہ ہو بہر صورت اس کے وجوب کی کوئی دلیل نہیں۔

آگے چل کر بڑی تفصیل سے یہ بات واضح کی کہ اہل حدیث مذاہب اربعہ سے کوئی الگ جماعت نہیں بلکہ مذاہب اربعہ اور اہلحدیث ایک ہی جماعت ہے۔ اور سواد اعظم اور بڑی جماعت کے وجود سے استدلال یا جمہوریت اور اکثریت کا اصول ایسا اصول ہے جس کے قائل صرف معتزلہ ہیں اہل سنت کا یہ مسئلہ نہیں ہے۔ نیز تقلید مذاہب کے وجوب یا جواز کے سلسلے میں یہ بات بڑے زور وشور سے کہی جاتی ہے کہ یہ مذاہب مدون ہیں اس کے جواب میں مولانا فرماتے ہیں کہ اہل حدیث کا مذہب مدون مذہب ہے، اس کے اصول دوسرے مذاہب کے اصول سے سنجیدہ اور پختہ ہیں جس قدر تحقیق مسائل میں ان لوگوں نے کوشش کی اہل تخریج نے کم کی ہے، اہل حدیث مذہب کتب حدیث کی صورت میں مدون اور مرتب ہے جس میں قیاسات بعیدہ سے کام نہیں لیا گیا، لیکن اہل تقلید اس کو مذہب کی فہرست سے خارج کردیتے ہیں اور یہ فتوی صادر کردیتے ہیں کہ مذاہب صرف چار ہیں ان کے سوا اہل سنت کا کوئی مذہب نہیں ہے۔

مولانا کے نزدیک امت میں موجود افتراق وانتشار کے اسباب درج ذیل ہیں:

۱۔ سیاست اور ملکی جھگڑے۔
۲۔ جنس اور نسب کا تعصب۔
۳۔ اصول اور فروع میں مذہبی تعصب۔
۴۔ دین میں رائے سے باتیں بنانا۔

۵۔ دشمنان دین کے مکر وفریب۔

دین میں رائے چلانی پہلے تین اسباب کی اصل ہے، رائے عموماً اتحاد کو توڑتی ہے، اور بصورت تقلید اتفاق اس تفرق سے برا ہے جو دلیل کی وجہ سے ہو کیونکہ اس کے زوال کی امید کم ہوتی ہے۔

افتراق امت سے متعلق حدیث کے بارے میں مولانا کہتے ہیں کہ اس سے مراد وہی افتراق ہوگا جس کی وجہ سے آپس میں بغض وعناد پیدا ہو جائے، کیونکہ مجرد اختلاف آراء تو صحابہ میں بھی تھا، صرف مذہبی افتراق ہی ایک ایسی شے ہے جس کی وجہ سے ایک منظّم افتراق شروع ہوتا ہے۔ اہل علم نے اس حدیث کو اصولی افتراق پر محمول کیا ہے نہ کہ فروعی پر، حق یہ ہے کہ فروعی اختلاف جب اس درجہ تک پہنچ جائے کہ تعصب کا جذبہ مذہبی رنگ میں پیدا ہونا شروع ہو جائے تو وہ اس حدیث میں داخل ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے بھی تقاتل، حسد اور بغض تک نوبت پہنچ جاتی ہے، اسلام کا شیرازہ اس سے بھی منتشر ہو جاتا ہے۔

مولانا حنفی اور اہل حدیث کے ان افراد پر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرتے ہیں جو معمولی معمولی مسائل کی بنا پر سخت تعصب کرتے ہیں اور ایک دوسرے کو دیکھنا نہیں چاہتے کیونکہ انہوں نے اپنے بعض اجتہادات کو مذہبی رنگ دے لیا ہے۔ مؤلف ؒ امت میں واقع تحزب اور اختلاف کے خاتمے پر زور دیتے ہوئے تعلیم کے اہل حدیث طریقے اور مسلک کے رواج دینے کی بات کہتے ہیں کیونکہ تعلیم ہی ایک ایسی چیز ہے جس سے انسان میں ملکہ تنقید پیدا ہوتا ہے اور وہ صحیح وغلط راستے میں فرق کر سکتا ہے۔ اس کے حصول اور اصلاح پر زیادہ زور دینا چاہیے یہی اسلام کی فلاح دنیوی واخروی کا بنیادی پتھر ہے۔

اہل بدعت کا طریقہ استدلال:

اصولی مباحث پر تفصیلی گفتگو کے بعد اہل بدعت کے طریقہ استدلال کے بارے میں فرماتے ہیں:

''اہل بدعت آج کل جو تقلید کرتے ہیں وہ دراصل ائمہ کی تقلید نہیں کرتے بلکہ ہر قول ضعیف کو مختلف مقامات سے جمع کر دیتے ہیں اور اقوال ساقطہ وشاذہ کی پیروی اور آج کل کے مشائخ اور پیروں کی اتباع کرتے ہیں، ان کے عقائد میں نہ قرآن کی پرواہ، نہ حدیث کی طرف التفات، نہ اقوال ائمہ کا لحاظ پھر حنفی بننے کا شوق اور ادعاء، اور پھر اہل حق کے ساتھ مقابلہ، انہی

کے عقائد میں ہم نے چند سطور لکھے ہیں۔''

پھر ''جواز فاتحہ علی الطعام'' کے مؤلف کے طریق استدلال کی غلطیوں کی نشاندہی فرمائی، اس کے بعد مسئلہ علم غیب غیر باری تعالیٰ، بحث ندا یا رسول اللہ، مسئلہ استعانت بغیر اللہ، مسئلہ بشریت رسول، قدم بوسی، عرس اور قبروں پر میلا، قبروں پر قبے بنانا، اللہ کو حاضر و ناظر جاننا اور رسول کو حاضر و ناظر کہنے سے متعلق اہل بدعت کے اعتقادات کا رد و ابطال کیا، اور ان مسائل پر مفصل گفتگو فرما کر ہر مسئلہ میں پھیلی گمراہی کو دلائل کے ساتھ واضح کیا اور یہ بتایا کہ ان سارے زیر بحث مسائل میں اہل بدعت کا طریقہ استدلال غیر علمی اور ائمہ دین کے طریقے کے خلاف ہے۔

۲۔ دوسرے رسالہ کا موضوع بھی رسالہ ''جواز فاتحہ علی الطعام'' ہی کی تردید ہے جس میں مولانا نے کتاب و سنت، اجماع و قیاس صحیح کے دلائل سے ثابت کیا ہے کہ اس کام کا کرنا بدعت ہے، بدعت کی تعریف پر مفصل کلام کے بعد تحریر فرماتے ہیں کہ ہر نئے کام کو بدعت قبیحہ کہتے ہیں جو دین میں بدون اذن شرع حادث ہو جس کا مقتضی آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں بدون معارض موجود ہو اور نیا مقتضی بدون معصیت عباد پیدا نہ ہوا ہو، نہ کوئی سابق مانع اٹھا ہو جیسے عیدین کی اذان، اور فرمایا کہ اہل بدعت کی غلطی یہ ہے کہ وہ ہر نئے کام کے احداث کے قائل ہیں جن کے متعلق نہی وارد نہ ہوئی ہو، خواہ دین کا ہو یا دنیا کا، خواہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں اس کا مقتضی موجود ہو اور اس کے کرنے سے کوئی مانع نہ ہو، آپ کے بعد کوئی نیا مقتضی پیدا نہ ہوا ہو، خواہ ایسا نہ ہو، اور ان کا استدلال عام ادلہ یا مطلق نص سے ہوتا ہے یا قیاس فاسد سے استدلال کرتے ہیں۔

پھر فاتحہ، تیجہ، ساتویں اور چالیسویں کے بدعت ہونے پر تفصیلی گفتگو فرماتے ہیں اور اس ضمن میں حدیث، اصول حدیث اور اصول فقہ اور عقائد کے بہت سارے مسائل پر علماء کی آراء کی روشنی میں کلام کرتے ہیں، اور رسالہ کے آخر میں فاتحہ کے ناجائز اور بدعت ہونے کے دس دلائل کی تلخیص مختصر الفاظ میں پیش فرماتے ہیں جسے قارئین رسالہ کے اخیر میں ملاحظہ کرلیں۔

۳۔ تیسرے رسالہ کا موضوع بھی بدعت کی تردید ہے، جس میں مولانا نے اصول فقہ کی کتابوں سے مختلف مباحث کا خلاصہ پیش کر کے اجتہاد، تقلید اور قیاس کے مسائل پر گفتگو

فرمائی ہے اور کتاب وسنت سے استدلال کی بھرپور وکالت کی ہے، اور ان مباحث پر ائمہ اسلام کے افکار و خیالات کو بڑے اچھے انداز سے پیش فرمایا ہے، یہ رسالہ اہل علم اور طلبہ کے لیے بڑا پرمغز اور مفید ہے۔

ان تینوں رسالوں کے مطالعے سے جو چیز سامنے آتی ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ مولانا گوندلوی اپنے اسلوب اور اپنی تحریروں میں علمی پختگی، مباحث اور مسائل کے استیعاب، ردود و مناقشات میں قلم کی پاکیزگی، اسلوب کا ستھرا پن، اور علمی معیار کو ابتداء سے انتہاء تک برقرار رکھنے میں اپنی مثال آپ ہیں، مناظرے میں بحث ومناظرے کے آداب کو شروع سے آخر تک برتنے، مباحث کی تلخیص و اختصار کے ساتھ ہر طبقے میں معتبر مؤلفین کی تصنیفات سے ضروری اقتباسات کے نقل کرنے اور مخالف کے اعتراضات کا جواب متفق علیہ اجماعی علمی مآخذ سے دینا بھی ان رسائل میں خوب خوب واضح ہے تاکہ قاری کو مسائل کی تنقیح اور فہم میں زیادہ الجھاؤ نہ ہو۔

اکثر تحریریں کافی پہلے لکھی گئی ہیں، اور موضوعات علمی اور مناظرے میں استعمال ہونے والی اصطلاحات کا تعلق مختلف علوم وفنون سے ہے، اور مؤلف کا اسلوب بھی ٹھیٹھ علمی اور اختصار اور ترکیز کا حامل ہے اس لیے کہیں کہیں مباحث عام ہی نہیں بلکہ خاص طلبہ کے لیے بھی سخت ہیں، لیکن فی الجملہ پوری تحریر پڑھنے کے بعد مباحث کا خلاصہ اچھی طرح ذہن میں آجاتا ہے، خود مؤلف کے یہاں مختلف انداز سے اصل مباحث کے خلاصے آگئے ہیں۔ ان ساری تحریرات کا مقصد صرف یہ ہے کہ امت محمدیہ کے لوگ فی الجملہ کتاب وسنت، اجماع اور قیاس کو اپنا مآخذ اور مرجع تسلیم کرتے ہیں اور صحیح طور پر اس کی پابندی سے ہم عملی طور پر ائمہ دین کے اتباع کہلائے جانے کے مستحق ہیں اور اسلامی تعلیمات کو ان مآخذ کی روشنی میں سمجھنے اور ان پر عمل کرنے سے عملی طور پر ہر طرح کے ناجائز اختلافات کا دروازہ خود بخود بند ہو جاتا ہے۔

رہ گئے وہ اختلافات جن کی بنیاد صحیح علمی اصول وضوابط ہیں تو وہ صحابہ کرام کے زمانے سے ہیں اور ائمہ کے یہاں بھی یہ معروف ومشہور ہیں اور دلائل کی روشنی میں علماء کے باہمی اختلافات کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کی بنا پر امت میں انتشار اور تفریق کی فضا قائم رہے، اس لیے تقلید اور عدم تقلید کے نام پر اختلافات میں شدت یا اس کو دلیل بنا کر آپس میں نا اتفاقی بالکل غیر شرعی اور غیر اسلامی عمل ہے، اور چونکہ اہل بدعت بدعات پر غلط دلائل اور غلط فہمی کی

وجہ سے قائم ہیں اور اس کو ثواب کا کام سمجھتے ہیں اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ ان کو بھی دین اسلام کے اصل ماخذ، جن کو وہ بھی اپنا ماخذ اور مصدر کہتے ہیں، کی طرف لوٹایا جائے اور علمی بنیادوں پر مسائل کو حل کیا جائے، اس طرح سے پوری امت شاہراہ کتاب وسنت پر چل کر منزل مقصود تک پہنچ سکتی ہے۔ سب کو متفقہ طور پر حقیقی اختلافات، جو عقائد اور تصوف کے ابواب میں ہیں، کے خلاف جد وجہد کرنی چاہیے تا کہ امت محمدیہ میں مزید اتفاق اور ہم آہنگی ہو، امت کی سب سے بڑی خیر خواہی یہی ہے کہ سب کو اسلامی تعلیمات پر صحیح علمی اصولوں کی بنیاد پر اکٹھا کیا جائے اسی میں سب کے لیے خیر اور بھلائی ہے۔

ان معروضات کے خاتمے پر ایک بار ہم قارئین کرام کی توجہ اس کتاب کے پہلے رسالے میں، مولانا گوندلوی نے جو بات تحریر فرمائی ہے، کی طرف مبذول کرائیں گے جس میں مولانا نے اہل حدیث اور حنفی اہل سنت کے دونوں گروہوں کے انصاف پسند حضرات کی تحریروں سے یہ اخذ کیا ہے کہ ان دونوں میں کوئی اصولی اختلاف ہے اور نہ فروعی اس لیے کہ کسی خاص فروعی مسئلہ کو چھوڑ کر اپنی تحقیق کے مطابق کسی صحیح حدیث یا فتوے پر عمل کر کے حنفی حنفیت سے خارج نہیں ہوتا یا کسی مسئلے میں تشدد نہ کرنے سے آدمی اہل حدیث مذہب سے خارج ہوتا ہے۔ اس لیے کتاب وسنت کے دلائل کی روشنی میں معتبر اور سنجیدہ علماء کے افادات سے فائدہ اٹھا کر اصلاح معاشرہ کا کام کرنا چاہیے یہی شاہراہ حق ہے اور وقت کا تقاضا بھی۔ اللہ تعالیٰ ہمیں دین میں فہم وبصیرت عطا فرمائے اور صراط مستقیم پر چلائے (آمین ثم آمین)۔

قارئین کرام سے گزارش ہے کہ وہ ان رسائل کے مؤلف اور اس کے خدام کے حق میں دعائے خیر کریں اور اس قیمتی کتاب سے فائدہ اٹھا کر سعادت دارین حاصل کریں۔

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين۔

ڈاکٹر عبد الرحمٰن بن عبد الجبار الفریوائی

استاذ حدیث

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

بالرياض، المملكة العربية السعودية

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمة التحقيق

اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے قیامت تک آنے والے انسانوں کی ضروریات کے مطابق فخر دو عالم جناب محمد رسول اللہ ﷺ کی ہستی پر وحی کی صورت میں ہدایات نازل فرمائیں اور رسول اللہ ﷺ نے ان تعلیمات کو عملی جامہ پہنا کر لوگوں کے سامنے پیش کیا، جس کو اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے نہ صرف یہ کہ انسانیت کے لیے اسوۂ حسنہ بنایا بلکہ قیامت تک کے لیے محفوظ کر دیا، تاکہ جس دور میں بھی انسان کو کوئی مسئلہ درپیش ہو اس کا حل قرآن وسنت کی طرف رجوع کرنے سے اسے مل جائے اور وہ کسی غیر کے در کا محتاج نہ رہے۔

چونکہ امت مسلمہ کا دستور یہی تھا اس لیے آپس میں مثالی اتفاق واتحاد اور اخوت ومحبت قائم رہی، لیکن ایک وقت ایسا آیا کہ لوگوں نے اس ضابطۂ حیات کی پرواہ کیے بغیر کسی معین شخص کو مقام رسالت پر فائز کر کے اس کے ہر قول وفعل کو قابل عمل سمجھا، اگرچہ اس نے خود بھی اس بات کا اقرار کیا ہو کہ مجھ سے غلطی ہو جاتی ہے، کیونکہ میں بھی ایک انسان ہوں، لہٰذا میری ہر بات کو لکھا کرو اور نہ ہی میری ہر بات کو مانو بالخصوص جب میری بات رسول اللہ ﷺ کے مقابلے میں ہو تو اس کی کوئی حقیقت نہیں، لیکن کچھ لوگوں نے اللہ کے قانون کو ناقص قرار دیا اور دوسروں کی فقہ کو کامل سمجھا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ امت اسلامیہ کئی فرقوں میں تقسیم ہو کر رہ گئی۔

لیکن اگر انصاف کی نگاہ سے دیکھا جائے تو حقیقت اس کے بالکل برعکس تھی، چنانچہ علامہ انور شاہ کاشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"من زعم أن الدين كله في الفقه بحيث لا يبقىٰ وراء ه شيء فقد حاد عن الصواب"[1]

---

[1] فيض الباري على صحيح البخاري (۱۰/۲) مسلک احناف اور مولانا عبدالحی لکھنوی از مولانا ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ (ص: ۸)

''جو سمجھتا ہے کہ تمام دین فقہ میں ہے اس سے باہر کوئی چیز نہیں تو بے شک وہ راہ صواب سے ہٹا ہوا ہے۔''

اور آج کے اس دور میں جبکہ امت مسلمہ کو کئی ایک خطرناک اندرونی اور بیرونی مسائل در پیش ہیں، اس کا اتحاد ضروری ہے تا کہ تمام سازشوں کا ڈٹ کر مقابلہ کیا جا سکے۔ تو آیئے پھر اپنے خالق و مالک سے پوچھتے ہیں کہ امت مسلمہ کا اتحاد کیسے ممکن ہے؟ ارشاد ربانی ہے:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّ اَحْسَنُ تَاْوِيْلًا﴾ [النساء: ٥٩]

''اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کا حکم مانو اور اولو الامر کا، اور اگر تمہارا کسی بات میں جھگڑا ہو جائے تو اگر تمہارا اللہ تعالیٰ پر اور آخرت کے دن پر ایمان ہے تو اللہ تعالیٰ اور رسول ﷺ کی طرف رجوع کرو، یہ تمہارے حق میں بہتر ہے اور اس کا انجام بہت اچھا ہے۔''

چنانچہ تمام اختلافات کو قرآن و سنت پر پیش کر کے اس کا حل معلوم کیا جا سکتا ہے اور امت کو اس پلیٹ فارم پر جمع کیا جا سکتا ہے۔

محدث زماں، عالم ربانی فضیلۃ الشیخ الحافظ محمد گوندلوی رحمہ اللہ ان ہستیوں میں سے تھے کہ جن میں یہ تڑپ تھی کہ لوگوں کو قرآن و سنت کی خالص دعوت پہنچائی جائے تا کہ وہ بدعات و خرافات اور تقلید و جمود سے نکل کر اس واحد راستہ کی طرف لوٹیں جو یقیناً نجات کا راستہ ہے، چنانچہ انھوں نے جہاں لوگوں کو اس دین حنیف کی اصل دعوت سے آگاہ کرنے کی کوشش کی وہاں اس دین کی شکل کو بگاڑ کر لوگوں تک پہنچانے والوں کا ڈٹ کر مقابلہ کیا اور ادلہ قاطعہ سے ان کی خوب خبر لی، لیکن اس میں جو خاص بات ان کی کتب کا مطالعہ کرنے کے بعد ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ انھوں نے ہمیشہ قرآن حکیم کی اس آیت کی عملی تفسیر بن کر دکھایا:

﴿ اُدْعُ اِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]

''لوگوں کو حکمت اور اچھی نصیحت کے ذریعے اپنے مالک کے راستے کی طرف بلاؤ اور ان سے بحث کرو تو وہ بھی احسن طریقے سے۔''

اللہ تعالیٰ ان کی مساعی جمیلہ کو شرف قبولیت سے نوازے اور حق کے متلاشیوں کے لیے مشعل راہ بنائے۔ آمین یا رب العالمین۔

زیر نظر کتاب کا تعارف:

کتاب کے تعارف سے پہلے یہ بات ذہن نشین رہے کہ اس کتاب کے لکھنے کا سبب، جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ خود بھی وضاحت فرمائیں گے، یہ ہے کہ ایک مولوی صاحب نے دو کتابیں "جواز فاتحہ علی الطعام" اور ''حنفیہ پاکٹ بک حصہ دوم'' کے نام سے لکھیں، ان دونوں کتابوں میں اس نے بدعات و خرافات کو سنن کی صورت میں پیش کرنے کے ساتھ ساتھ اہل حدیث اور خود احناف میں سے دیوبندیہ کو اہل سنت سے الگ فرقہ قرار دیا اور اس سے بھی آگے بڑھ کر اس نے اہل حدیث کو جہنمی ٹھہرایا اور شرک و بدعت کو لوگوں کے سامنے حق بنا کر پیش کیا، اگرچہ اس کی کتابوں کے کئی ایک جواب دیے گئے لیکن پھر بھی حضرت حافظ صاحب رحمہ اللہ نے یہ ضرورت سمجھی کہ اس کا ایک تفصیلی جواب دیا جائے تاکہ عوام الناس اس کی کذب بیانی سے دھوکہ کھا کر اپنی آخرت نہ برباد کر بیٹھیں، چنانچہ انھوں نے یہ کتاب تین حصوں میں لکھی اور اس کا نام "الإصلاح" رکھا۔

حصہ اول:

جوکہ اس کی کتاب ''حنفیہ پاکٹ بک حصہ دوم'' کا تفصیلی رد ہے، اس میں درج ذیل مسائل زیر بحث ہیں:

۱۔ تقلید: اس میں یہ ثابت کیا ہے کہ اہل حدیث اور محققین حنفیہ کا اس میں جو اختلاف ہے وہ صرف اور صرف فہم کا اختلاف ہے، اس کے علاوہ تقلید کی ابتداء، اس کے متعلق ائمہ کی آراء اور ضمناً اجتہاد و مجتہدین کی اقسام، فرقہ ناجیہ، اہل حدیث اور اہل رائے کا طرز استدلال وغیرہ کا بیان ہے۔

۲۔ مسئلہ علم غیب۔ ۳۔ ندائے یا رسول اللہ

۴۔ مسئلہ استعانت۔ ۵۔ بشریت۔

۶۔ قدم بوسی (پاؤں چومنا)۔ ۷۔ عرس۔

۸۔ قبروں پر قبے بنانا۔ ۹۔ مسئلہ حاضر و ناظر۔

ان تمام موضوعات پر سیر حاصل بحث کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ ان تمام مسائل میں اہل حدیث اور حنفیہ مسلک شرک و بدعت کے خلاف متفق ہیں۔

حصہ دوم:

یہ حصہ کتاب "جواز فاتحه على الطعام" کا تفصیلی رد ہے، اس حصہ کی ابتداء میں بدعت کی تعریف کے حوالے سے کچھ گفتگو کی لیکن اس کی تفصیل اس کے بعد والے حصے میں ہے۔ علاوہ ازیں اس حصے میں فاتحہ مرسومہ کی حقیقت، اہداء ثواب، تیجا، ساتواں، چالیسواں ان کی حقیقت، ان کے جواز کے لیے پیش کی جانے والی ادلہ کا جواب، اور اس میں صحیح مسنون طریقہ کیا ہے؟ ان سب پر تفصیلی گفتگو فرمائی ہے۔

حصہ سوم:

اس میں بدعت کی لغوی و اصطلاحی تعریف مختلف علماء کے اقوال کی روشنی میں، قیاس، اجتہاد، مصالح مرسلہ، استصحاب حال اور قرون ثلاثہ میں رائج مسائل کی حجیت کی حقیقت وغیرہ موضوعات پر گفتگو کی ہے، اس میں جو بنیادی گفتگو ہے وہ یہی ہے کہ قیاس، مصالح مرسلہ اور بدعات میں فرق کو واضح کیا ہے، یقیناً یہ کتاب پڑھنے اور سمجھنے کے بعد انسان بڑی آسانی سے بدعت اور مصلحت میں فرق کر سکتا ہے۔ والله هو الموفق۔

اپنے موضوع کے اعتبار سے یہ کتاب یقیناً انتہائی جامع اور مفصل کتاب ہے، لیکن کئی سالوں سے بالکل مفقود ہو چکی تھی تو ہمارے اساتذہ بالخصوص حافظ محمد شریف صاحب حفظہ اللہ نے کتاب کو دوبارہ منظر عام پر لانے کا ارادہ ظاہر فرمایا اور ساتھ یہ فیصلہ ہوا کہ اس میں موجود احادیث کی تخریج کر دی جائے اور کتب کے حوالہ جات جدید طبعات کے مطابق دے دیے جائیں تاکہ قارئین کے لیے آسانی ہو، چنانچہ اس کے پہلے حصے کی تحقیق و تخریج کی سعادت

مجھے نصیب ہوئی، جبکہ دوسرے حصے پر کام بھائی محمد ابراہیم بن بشیر الحسینوی اور تیسرے پر بھائی محمد فیاض آسی نے بڑے احسن طریقے سے پایۂ تکمیل کو پہنچایا، اللہ تعالیٰ ہم سب کی اس ادنیٰ سی کاوش کو قبول فرمائے۔ آمین یا رب العالمین۔

تحقیق کا منہج اور طریقے کار:

کتاب کی تحقیق میں مندرجہ ذیل باتوں کو مدنظر رکھا گیا ہے:

۱۔ قرآنی آیات میں سورت کا نام اور آیت نمبر پر اکتفا کیا ہے۔

۲۔ احادیث کی تخریج میں اگر حدیث بخاری و مسلم میں ہے تو فقط انھی کا حوالہ دیا ہے۔

۳۔ اگر صحیحین میں سے کسی ایک میں ہے تو بھی فقط اسی کا حوالہ کافی سمجھا گیا ہے، ہاں البتہ اگر کسی دوسری کتاب اور بالخصوص سنن اربعہ میں تفصیل ہو یا کوئی زائد فائدہ ہو تو ساتھ اس کا حوالہ بھی ذکر کیا ہے۔

۴۔ صحیحین کی احادیث کے علاوہ باقی احادیث کی تخریج میں بھی دو کتب پر ہی اکثر اکتفاء کیا ہے، البتہ ساتھ کسی دوسری کتاب کا حوالہ بھی ذکر کر دیا ہے، جہاں اس کی مفصل تخریج موجود ہو۔

۵۔ چونکہ بخاری و مسلم کی صحت پر پوری امت کا اجماع ہے، اس لیے حدیث کی صحت کے لیے ان کتب کا نام ذکر کر دینا ہی کافی ہے۔

۶۔ جبکہ باقی احادیث پر صحت اور ضعف کا حکم بھی لگایا ہے، جس میں تخریج کی ابتداء ہی میں صحیح، حسن، ضعیف وغیرہ لکھ دیا ہے تاکہ قاری کے لیے آسانی رہے۔

۷۔ ضعیف حدیث میں حتی الوسع اس کا سبب ضعف بھی اختصار سے نقل کر دیا ہے اور ساتھ اس کی تفصیل کے لیے کسی مرجع کا حوالہ بھی دیا ہے، جس میں سرفہرست محدث عصر شیخ علامہ البانی رحمہ اللہ کی کتب ہیں۔

۸۔ کتب ستہ کی احادیث میں کتاب کا نام، باب اور حدیث نمبر ذکر کیا ہے۔

۹۔ ان کے علاوہ باقی کتب کی احادیث میں بھی یہی کوشش کی ہے، ہاں البتہ کہیں جلد اور صفحہ پر ہی اکتفا کیا ہے۔

۱۰۔ عربی عبارات کا اصل مصادر سے تقابل کیا ہے اور اصل مصدر والی عبارت نقل کی ہے۔

۱۱۔ جبکہ کمی یا زیادتی کی صورت میں "في المطبوع" (جس سے مراد "الإصلاح" ہوگا) کہہ کر اشارہ کر دیا ہے، لیکن یہ زیادہ اہتمام وہاں ہی کیا ہے جہاں معنی میں کوئی فرق پڑے یا جہاں کہیں زیادہ عبارت ساقط ہو وگرنہ اختصار کی وجہ سے اس کا ذکر نہیں کیا۔

۱۲۔ عبارت نقل کرنے کے بعد اگر اصل کتاب میں کتاب کا حوالہ دیا ہے تو اس کی جلد اور صفحہ ذکر کر دیا ہے اور اگر کوئی حوالہ نہیں دیا تو اصل مصدر جہاں سے عبارت نقل کی ہے، اس کا پورا حوالہ نیچے حاشیے میں ذکر کر دیا ہے۔

۱۳۔ فہارس علمیہ کا بھی اضافہ کر دیا گیا ہے۔

والسلام

عبدالرؤف، محمد فیاض آسی

ابن بشیر الحسینوی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سوانح مؤلف

ولادت اور نام ونسب:

آپ غالبًا ۶ / رمضان المبارک ۱۳۱۴ھ مطابق ۸/فروری ۱۸۹۷ء کو گوجرانوالہ کے قصبہ مرالیوالہ میں پیدا ہوئے، آپ کا نام والد نے اعظم اور والدہ نے محمد رکھا، والدہ کے رکھے ہوئے نام ہی سے معروف ہوئے، اپنے بڑے بیٹے کے نام پر اپنی کنیت ابوعبداللہ رکھی۔

آپ کے والد ماجد کا نام میاں فضل الدین تھا، جو مولانا علاؤالدین (گوجرانوالہ) اور حافظ عبد المنان محدث وزیر آبادی کے شاگرد اور اچھے خاصے عالم تھے، آپ خاندانی طور پر راجپوت منہاس تھے۔

تعلیم وتربیت:

پانچ سال کی عمر میں آپ کو حفظ قرآن کے لیے ایک حافظ صاحب کے پاس بٹھا دیا گیا، تھوڑے ہی عرصے میں حفظ کی صلاحیت خاصی بڑھ گئی، ایک دن والدمحترم کہنے لگے کہ ایک ربع پارہ روزانہ یاد کرکے سنایا کرو، ورنہ تمہیں کھانا نہیں ملے گا، اس دن سے آپ نے روزانہ ربع پارہ یاد کرکے سنانا شروع کردیا۔

حفظ قرآن کا سلسلہ ابھی مکمل نہیں ہوا تھا کہ والدمحترم کا سایہ سر سے اٹھ گیا، اب آپ کی تعلیم وتربیت کی ذمہ داری کا بوجھ آپ کی والدہ ماجدہ کے کندھوں پر آپڑا، چنانچہ دس سال کی عمر میں حفظ قرآن کا کام مکمل ہوا تو والدہ ماجدہ نے مزید تعلیم کے لیے آپ کو جامع مسجد اہل حدیث چوک نیائیں (چوک اہل حدیث) شہر گوجرانوالہ میں مولانا علاؤ الدین کے پاس بھیجا، جہاں آپ نے عربی ادب اور صرف ونحو کی چند ابتدائی کتابیں پڑھیں، پھر آپ کو گوندلانوالہ کے ایک نیک سرشت بزرگ عبداللہ ٹھیکیدار کشمیری کی معیت میں مدرسہ تقویۃ الاسلام امرتسر میں داخلے کے لیے

بھیج دیا، ٹھیکیدار موصوف بہت صالح انسان اور علمائے غزنویہ کے پرانے عقیدت مند تھے۔

یہ مدرسہ اس وقت حضرت الامام عبدالجبار غزنوی رحمہ اللہ کے زیرنگرانی و سرپرستی چل رہا تھا، یہاں آپ نے چار سال کی قلیل مدت میں حدیث، تفسیر، فقہ اور دیگر علوم و فنون کی تمام کتب سے فراغت حاصل کی۔

آپ کے اساتذہ کرام:

1. مولانا علاؤالدین رحمہ اللہ (گوجرانوالہ)
2. حضرت الامام سیّد عبدالجبار غزنوی رحمہ اللہ
3. مولانا سیّد عبدالاول غزنوی رحمہ اللہ
4. مولانا سیّد عبدالغفور غزنوی رحمہ اللہ
5. جامع المعقول والمنقول مولانا محمد حسین ہزاروی رحمہ اللہ (داماد حضرت الامام عبدالجبار غزنوی رحمہ اللہ)
6. مولانا عبدالرزاق رحمہ اللہ
7. مولانا حافظ عبدالمنان محدث وزیرآبادی رحمہ اللہ۔

حضرت الامام کی مجلس کا اثر:

حضرت الامام سید عبدالجبار غزنوی کی روحانی شخصیت نے آپ کو بہت متاثر کیا، فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص بھی حضرت الامام کی مجلس میں بیٹھ گیا اس پر روحانیت اور توجہ الی اللہ کا خاص رنگ چڑھ گیا، دنیا کی محبت سرد ہوگئی، دل کی دنیا بدل گئی اور عملی زندگی میں ایک انقلاب آ گیا۔

بعض اوقات دورانِ درس حضرت الامام کی مجلس کے متعلق اپنا ابتدائی ذاتی تاثر بیان فرمایا کرتے تھے کہ جب میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا تو چند ہی دنوں میں ان کی روحانیت مجھ پر اس شدت سے اثر انداز ہوئی کہ میں حیران ہوکر سوچنے لگا کہ جو لوگ مدت دراز سے یہاں موجود ہیں وہ اب تک زندہ کس طرح ہیں کہ وہ شدت تاثر سے تڑپ تڑپ کر ختم کیوں نہیں ہو گئے؟

الغرض دورانِ درس جب بھی حضرت الامام کا ذکر کرتے تو بڑے والہانہ انداز میں کرتے، یوں لگتا کہ کوئی شاگرد اپنے استاذ کا ذکر نہیں کر رہا بلکہ کوئی محبّ صادق اپنے محبوب کا ذکر کر رہا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ آپ نے حضرت الامام کی ہر ہر ادا کو اپنا لیا تھا، اخلاق حسنہ، خموشی و

سنجیدگی، ذوق عبادت، ذکر اللہ کی کثرت، نماز سے خصوصی تعلق، خشوع وخضوع، اول وقت اور باجماعت اس کی ادائیگی کا اہتمام، یہ سب چیزیں آپ نے حضرت الامام سے سیکھیں۔

علوم طبیہ کی تحصیل:

آپ کا شروع سے ہی خیال تھا کہ علوم دینیہ کو ذریعہ معاش نہ بنایا جائے، چنانچہ درس نظامی کی تکمیل کے بعد آپ نے اسی نیت سے طبیہ کالج دہلی میں داخلہ لے لیا، یہاں طب کا چار سالہ کورس مکمل کر کے آپ نے ''**فاضل الطب والجراحت**'' درجہ اول کی سند اور گولڈ میڈل حاصل کیا۔ طبیہ کالج کے اساتذہ میں سب سے زیادہ قابل، مشہور بلکہ بین الاقوامی شخصیت حکیم اجمل خان مرحوم تھے۔ وہ حضرت گوندلوی مرحوم کی ذہانت و فطانت اور قابلیت سے اتنے متاثر تھے کہ فرمایا کرتے: جب مجھے اس شخص (حضرت گوندلوی رحمہ اللہ) کے سامنے لیکچر دینا ہوتا ہے تو مجھے بہت تیاری کرنی پڑتی ہے۔

حضرت حافظ صاحب نے طب کی تعلیم محض اس غرض سے حاصل کی کہ علوم دینیہ کی بجائے طب کو ذریعہ معاش بنائیں گے اور کچھ عرصے تک آپ نے اس کا تجربہ بھی کیا، چنانچہ ۱۹۴۸ء میں جب مولانا ابوالبرکات احمد مدراسی مرحوم آپ سے صحیح بخاری وغیرہ پڑھنے کے لیے گوجرانوالہ آئے تو اس وقت آپ جامع مسجد اہل حدیث چوک نیائیں کے سامنے مطب کیا کرتے تھے اور اس کے ساتھ ساتھ آپ نے قبرستان روڈ پر واقع ٹاہلی والی مسجد میں ''درس اعظم'' کے نام سے ایک مدرسہ بھی قائم کر رکھا تھا، جس میں دوسرے مدارس کے فارغ التحصیل طلبہ صحیح بخاری اور دیگر علوم کی اعلیٰ درجے کی کتابیں پڑھنے کے لیے آیا کرتے تھے۔

کچھ عرصہ تک یہ سلسلہ یوں ہی چلتا رہا، لیکن جلد ہی آپ کو احساس ہو گیا کہ یہ دونوں کام خاصا وقت مانگتے ہیں اور بیک وقت احسن طریق سے نہیں چل سکتے، چنانچہ طب یونانی کا کاروبار آپ نے یکسر موقوف کر دیا اور حکمت ایمانی (علوم دینیہ) کی خدمت کے لیے کلیۃً وقف ہو گئے۔

شادی خانہ آبادی:

دینی اور طبی تعلیم کی تکمیل کے بعد جلد ہی آپ کی شادی مولانا فقیر اللہ مدراسی کی بیٹی سے ہو گئی، جن سے ایک بیٹا اور ایک بیٹی پیدا ہوئی، بیٹے کا نام عبداللہ ہے، جو حافظ قرآن ہے۔

۱۹۳۲ء میں آپ کو بعض وجوہ سے دوسری شادی کرنا پڑی۔اس دوسری بیوی سے اللہ تعالیٰ نے دو بیٹے (ڈاکٹر محمود اعظم اور مسعود اعظم)اور چار بیٹیاں عطا کیں۔

تدریسی خدمات:

حصول تعلیم کے دوران ہی آپ کی ذہانت و قابلیت اور علوم وفنون کی صلاحیت کی بہت شہرت ہوگئی تھی، اس لیے تکمیل و فراغت کے بعد گھر آتے ہی مختلف درس گاہوں کی طرف سے آپ کو تدریس کے لیے دعوت نامے آنے لگ گئے۔

کچھ عرصہ تو آپ نے اپنے گاؤں گوندلانوالہ میں قیام فرمایا اور پڑھتے پڑھاتے رہے، اسی دوران ۱۹۲۴ء میں آپ کو ادائیگی حج کی سعادت بھی حاصل ہوئی۔

مدرسہ رحمانیہ، دہلی:

لیکن ۱۹۲۷ء میں مدرسہ رحمانیہ دہلی کے مہتمم شیخ عطاء الرحمٰن کے پرزور اصرار پر ان کے ہاں تشریف لے گئے، ۱۹۲۸ء تک وہیں تدریسی خدمات سرانجام دیں، یہاں سے فارغ ہوکر آپ پھر واپس گوندلانوالہ آگئے۔

گوندلانوالہ میں تدریس:

گوندلانوالہ واپس آکر آپ نے پھر درس و تدریس کا سلسلہ شروع کر دیا، بہت سے طلبہ نے آپ سے کسب فیض حاصل کیا، غالبًا اسی دور (۱۹۳۰ء کے لگ بھگ) میں مولانا عطاء اللہ حنیف اور حافظ عبداللہ بڈھیمالوی جیسے آپ کے کبار تلامذہ آپ سے علوم وفنون کی مختلف کتابیں پڑھتے رہے ہیں، شائد اسی وجہ سے دونوں بزرگوں کو ۱۹۳۲ء میں اپنے استاذ محترم کی دوسری شادی میں شرکت کا موقع بھی مل گیا تھا۔

جامعہ عربیہ دارالسلام، عمر آباد:

۱۹۳۳ء میں اہل مدراس کی دعوت پر ''جامعہ عربیہ دارالسلام'' عمر آباد تشریف لے گئے، آپ کے وہاں تشریف لے جانے سے اس درس گاہ کی خوب شہرت اور ترقی ہوئی، یہاں چند سال تدریس کرنے کے بعد پھر گوندلانوالہ واپس آگئے۔

جامع مسجد اہل حدیث، گوجرانوالہ:

ان دنوں جامع مسجد اہل حدیث، چوک اہل حدیث (چوک نیائیں) میں ایک دینی درس گاہ قائم تھی، جس کی انتظامیہ نے آپ کو تدریس کی دعوت دی، جو آپ نے قبول کرلی، چنانچہ ان کی طرف سے آپ کو ایک بائیسیکل مہیا کی گئی، جس پر آپ روزانہ گوندلانوالہ سے آتے اور پڑھا کر واپس چلے جاتے تھے۔ ان دنوں حضرت مولانا محمد اسماعیل سلفی رحمہ اللہ وہاں خطیب تھے، انہوں نے بھی حضرت گوندلوی سے بعض کتب "شرح عقائد نسفی" اور "مسلم الثبوت" وغیرہ پڑھیں۔

۱۹۴۲ء میں گوندلانوالہ میں ایک قتل ہو گیا، جس کی وجہ سے آپ کو وہاں سے نقل مکانی کرنی پڑی۔ چنانچہ آپ شہر گوجرانوالہ، آبادی حاکم رائے (محلّہ گلشن آباد) میں منتقل ہو گئے، پھر تادم واپسیں آپ یہیں سکونت پذیر رہے۔

مدرسہ تعلیم الاسلام، اوڈانوالہ:

۱۹۴۶-۴۷ء کے لگ بھگ کا عرصہ آپ نے ''مدرسہ تعلیم الاسلام'' اوڈانوالہ میں گزارا۔ مدرسہ ہذا کے بانی امیر المجاہدین صوفی محمد عبداللہ کی پرخلوص دعوت پر آپ وہاں تشریف لے گئے۔

صوفی صاحب مرحوم فرمایا کرتے تھے کہ حضرت گوندلوی کی وجہ سے ہمارا مدرسہ بھی جامعہ بن گیا تھا اور طلبہ کی کثرت کی وجہ سے بڑی رونق ہو گئی تھی، یہاں آپ نے دو سال تک شیخ الحدیث کے فرائض سرانجام دیے۔

درس اعظم، ٹاہلی والی مسجد، گوجرانوالہ:

۱۹۴۷-۴۸ء کے لگ بھگ آپ نے ''ٹاہلی والی مسجد'' قبرستان روڈ گوجرانوالہ میں ''درس اعظم'' کے نام سے ایک مدرسہ قائم کیا، جس میں فارغ التحصیل طلبہ کو آپ صحیح بخاری، موطا امام مالک، الاتقان للسیوطی، حجة الله البالغه اور مسلم الثبوت وغیرہ پڑھاتے تھے۔

ان دنوں طب کو آپ نے ذریعہ معاش بنایا ہوا تھا، جامع مسجد اہل حدیث چوک نیائیں کے سامنے مطب کرتے تھے، مولانا ابوالبرکات اور دیگر کئی علماء اسی دور میں آپ سے دینی علوم کے ساتھ ساتھ طبی علوم بھی پڑھا کرتے تھے اور آپ کے ساتھ مل کر دواسازی کا کام بھی کیا کرتے تھے۔

یہ درس اعظم ۱۹۴۹ء تک بخیر وخوبی چلتا رہا۔ حضرت گوندلوی خود ہی اس کے بانی اور اکیلے ہی اس کے مدرس تھے اور بلا تنخواہ ومعاوضہ پڑھاتے تھے۔

جامعہ اسلامیہ، گوجرانوالہ:

۱۹۵۰ء میں حاجی محمد ابراہیم انصاری مرحوم اور ان کے رفقاء نے آبادی حاکم رائے (گلشن آباد) گوجرانوالہ میں ''جامعہ اسلامیہ'' کے قیام کا پروگرام بنایا تو حضرت گوندلوی سے اس کی علمی سرپرستی کی درخواست کی، آپ نے قبول فرمالی اور یوں ''درس اعظم'' کا گویا ''جامعہ اسلامیہ'' میں ادغام خوش انجام ہوگیا۔

اب ''جامعہ اسلامیہ'' میں دیگر مدارس کے فارغ التحصیل طلبہ کو حضرت حافظ صاحب وہی ''درس اعظم'' والا نصاب پڑھاتے تھے اور مولانا ابوالبرکات احمد ان کو فاضل عربی کی تیاری کراتے تھے، تقریباً پانچ سال تک یہ سلسلہ یوں ہی چلتا رہا۔ پھر ''جامعہ اسلامیہ'' میں آٹھ سال کا مکمل نصاب درس نظامی جاری کر دیا گیا۔

جامعہ سلفیہ، فیصل آباد:

۱۹۵٦ء میں جامعہ سلفیہ فیصل آباد کا قیام عمل میں آیا تو اس کی مسند شیخ الحدیث کے لیے حضرت حافظ صاحب ہی کو سب سے زیادہ موزوں سمجھا گیا، چنانچہ مرکزی جمعیت اہل حدیث کے امیر مولانا سید محمد داود غزنوی، مولانا محمد اسماعیل سلفی اور مولانا محمد عطاء اللہ حنیف حاجی محمد ابراہیم انصاری مرحوم سے حضرت حافظ صاحب کو باقاعدہ مانگ کر لے گئے۔ ۱۹٦۳ء تک آپ جامعہ سلفیہ میں شیخ الحدیث کے طور پر کام کرتے رہے، پھر جامعہ کی انتظامیہ میں کچھ ناخوشگوار تبدیلی کی وجہ سے آپ واپس گوجرانوالہ تشریف لے آئے۔[1]

[1] شیخ الحدیث مولانا محمد عبداللہ صاحب ﷫ جامعہ محمدیہ چوک نیائیں میں شیخ الحدیث کی مسند پر تدریس فرمایا کرتے تھے اور جامع اہلحدیث دال بازار میں خطیب تھے، جامع اہل حدیث دال بازار اوقاف میں آ گئی تو محکمہ اوقاف والوں نے مساجد اوقاف کے ائمہ وخطباء کے لیے کوئٹہ میں تین ماہ کا کورس رکھا تو مولانا محمد عبداللہ صاحب جامعہ محمدیہ سے چھٹی لے کر کورس کی خاطر کوئٹہ چلے گئے، وہاں سے آ کر جامعہ محمدیہ میں تدریس کرنے لگے، تھوڑا عرصہ بعد محکمہ اوقاف والوں نے بہاولپور میں پھر تین ماہ کا کورس رکھ دیا، مولانا محمد عبداللہ صاحب نے جامعہ والوں سے چھٹی طلب کی تو جامعہ والوں نے کہا کہ اب آپ نہ جائیں کیونکہ تین ماہ پہلے آپ چھٹی کر چکے ہیں، تین ماہ اور چھٹی کریں گے تو طلبہ کی تعلیم کا کیا بنے گا؟ مولانا صاحب نے فرمایا: کورس کرنے میں نے ضرور جانا ہے، جامعہ والوں نے کہا کہ ٹھیک ہے آپ کورس کرنے جائیں، ہم تدریس کے لیے کوئی اور استاذ رکھ لیتے ہیں، چھ ماہ تعلیم و تدریس کا بند رہنا ہمیں گوارا نہیں۔ چنانچہ مولانا

گوجرانوالہ واپس آتے ہی ''جامعہ اسلامیہ'' کی انتظامیہ نے آپ سے پھر جامعہ کی علمی سر پرستی کی درخواست کی، جسے آپ نے صرف اسباق پڑھانے کی حد تک قبول کر لیا۔ چنانچہ آپ صحیح بخاری اور خلاصة التفاسير پڑھانے لگے، یعنی مختلف کتب تفسیر کا مطالعہ کرنے کے بعد ان کا خلاصہ طلبہ کے سامنے پیش کر دیتے تھے۔ یہ سبق انتہائی معلوماتی اور تحقیقی ہوتا تھا۔

جامعہ اسلامیہ، مدینہ منورہ:

۶۵۔۱۹۶۴ء کے لگ بھگ آپ کو مدینہ یونیورسٹی کی طرف سے تدریس کے لیے مدعو کیا گیا تو آپ وہاں تشریف لے گئے، ایک سال تک آپ نے وہاں پڑھایا، یونیورسٹی کے طلبہ کی نسبت آپ سے وہاں کے اساتذہ وشیوخ زیادہ متاثر اور مستفید ہوئے۔

جامعہ محمدیہ، گوجرانوالہ:

مدینہ یونیورسٹی سے واپس آکر پھر جامعہ اسلامیہ گوجرانوالہ سے وابستہ ہو گئے۔ کچھ عرصہ بعد شیخ الحدیث مولانا محمد عبداللہ کی درخواست پر جامعہ محمدیہ گوجرانوالہ میں تدریس کا سلسلہ شروع کر دیا اور پھر تادم واپسیں اسی جامعہ سے وابستہ رہے۔

کورس کی خاطر بہاولپور چلے گئے، واپس آئے تو جامعہ محمدیہ والوں نے اور استاذ رکھ لیا ہوا تھا۔ اب مولانا صاحب تدریس سے فارغ ہوگئے تو انھوں نے جامع مسجد دال بازار والی انتظامیہ سے بات کی کہ میں پہلے جامعہ محمدیہ میں پڑھاتا تھا مصروف رہتا تھا، مطالعہ کا بھی موقع ملتا تھا، علم تازہ ہوتا رہتا تھا، اب سارا دن فارغ رہتا ہوں تو دال بازار کی انتظامیہ نے کہا کہ آپ ادھر جامع مسجد دال بازار میں مدرسہ بنا لیں، آپ مصروف بھی ہوجائیں گے، مطالعہ سے آپ کا علم بھی تازہ ہوتا رہے گا۔ چنانچہ مولانا صاحب نے جامع دال بازار میں خطبۂ جمعہ کے دوران اعلان فرمایا کہ اس سال رمضان کے بعد شوال میں اس جامع دال بازار میں مدرسہ دار الحدیث مدینۃ العلم کا آغاز کیا جا رہا ہے، آٹھ سال کا نصاب ہوگا، پہلی سے لے کر آٹھویں تک جماعتیں ہوں گی اور حافظ گوندلوی صاحب صحیح بخاری پڑھایا کریں گے، طلبہ کے قیام و طعام کا انتظام دار الحدیث کے اندر ہوگا، کھانے کے لیے کسی طالب علم کو چھابا پکڑا کر کسی کے گھر نہیں بھیجا جائے گا۔ یہ تیرہ سو بیاسی ہجری اور انیس سو باسٹھ کی بات ہے۔ مقصد یہ ہے کہ حافظ صاحب گوندلوی جامعہ سلفیہ فیصل آباد سے مولانا محمد عبداللہ صاحب کی دعوت و درخواست پر جامع دال بازار دارالحدیث مدینۃ العلم تشریف لائے تھے، پھر دال بازار تدریس کے زمانہ ہی میں جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ گئے تھے۔ مدینہ منورہ سے واپس آ کر کچھ عرصہ جامعہ اسلامیہ چاہ شاہاں میں پڑھاتے رہے، پھر مولانا عبداللہ صاحب جامعہ محمدیہ جی ٹی روڈ پر لے آئے، اس دوران دارلحدیث کا نام جامعہ شرعیہ پھر جامعہ محمدیہ میں تبدیل ہو چکا تھا۔ (نور پوری)

اخلاق واوصاف:

آپ انتہائی نرم مزاج، خاموش طبع،خوش لباس،خوش گفتار،فضولیات سے محترز، عابد و زاہد اور ہمہ وقت ذاکر وشاغل انسان تھے،نماز تہجد،تحیۃ المسجد اور نماز باجماعت اور تکبیر اولیٰ کے پانے کا آپ کے ہاں بے مثل اہتمام ہوتا تھا، انتہائی چھوٹے اور معمولی کاموں میں بھی اتباع سنت کا خیال پیش نظر رہتا تھا،غیبت، حسد، بغض، کینہ اور دیگر اخلاقی رذائل سے کوسوں دور تھے، چہرہ ہمیشہ علم وعبادت کے نور سے منور اور متبسم نظر آتا تھا، اونچی آواز میں کھل کھلا کر ہنسنے کی عادت نہیں تھی۔

ایام بیض (۱۳، ۱۴، ۱۵، قمری تاریخ) کے روزوں کی ہمیشہ سے عادت تھی، ایک دفعہ فرمانے لگے کہ طبیعت کی کمزوری کی وجہ سے میں نے یہ روزے چھوڑ دیے، تو بواسیر کی شکایت ہوگئی، پھر فرمایا: معلوم ہوتا ہے کہ روزے کی وجہ سے بیماری رکی ہوئی تھی، اس کے چھوڑنے کی وجہ سے وہ عود کرآئی۔

قوت حفظ اور وسعت علم:

خدا داد قوت حفظ اور وسعت علم میں اپنی نظیر آپ تھے، مطالعہ کتب کے بہت شائق تھے، جو کچھ پڑھتے تھے، ہمیشہ کے لیے ازبر ہو جاتا تھا۔

آپ کی تصنیف "إثبات التوحيد بإبطال التثليث" کا مسودہ کاتب گم کر بیٹھا تو آپ نے محض حافظے کی مدد سے اسے پھر لکھ دیا، چند دنوں کے بعد گم شدہ مسودہ بھی مل گیا، ان کا آپس میں مقابلہ کیا گیا تو دونوں میں کوئی فرق نہ نکلا۔

مدینہ یونیورسٹی کی تدریس کے زمانہ میں شیخ محمد امین شنقیطی صاحب "أضواء البيان" نے کسی مجلس میں آپ سے چند روایات دریافت کیں تو آپ نے فرمایا: جامع ترمذی میں یہ سب روایات موجود ہیں، سب اہل مجلس کا خیال تھا کہ وہ اس میں نہیں ہیں، آپ نے سب روایات ایک ایک کر کے ترمذی شریف میں دکھا دیں، شیخ شنقیطی فرمانے لگے:

"ما رأيت أعلم علىٰ وجه الأرض من هذا الشيخ"

"میں نے روئے زمین پر ان سے بڑا عالم نہیں دیکھا۔"

تصانیف:

تدریس کے ساتھ ساتھ آپ نے تصنیف کا کام بھی کیا، چنانچہ درج ذیل کتب آپ کی یادگار رہیں:

١. صلوٰةمسنونه، ٢. إثبات التوحيد بإبطال التثليث،

٣. رد مولود، ٤. الإصلاح(٣ حصے)،

٥. اهداء ثواب، ٦. تنقيد المسائل،

٨. ختم نبوت، ٩۔ معیار نبوت

١٠۔ ایک اسلام بجواب دو اسلام ١١۔ دوام حدیث بجواب مقام حدیث

١٢. اسلام کی پہلی کتاب ١٣. اسلام کی دوسری کتاب

١٤. كتاب الإيمان ١٥. تحفه الإخوان

١٦. خير الكلام في وجوب الفاتحةخلف الإمام

١٧. زبدةالبيان في تنقيح حقيقة الإيمان و تحقيق زيادته والنقصان

١٨. بغيةالفحول ١٩. سنت خیرالانام ﷺ درسہ وتر بہ یک سلام

٢٠. شرح مشكوٰة(كتاب العلم تک) ٢١۔البدور البازغة(ترجمہ)

٢٢۔ حدیث کی دینی حجیت (''الاعتصام'' میں شائع شدہ مقالہ)

٢٣۔ارشاد القاري إلى نقد فيض الباري

٢٤. التحقيق الراسخ في أن أحاديث رفع اليدين ليس لها ناسخ.

تلامذہ ومستفیدین:

عرصہ دراز تک تدریس کی وجہ سے یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ آپ کے تلامذہ و مستفیدین کی تعداد کہاں تک پہنچ گئی ہو گی۔ پاکستان، ہندوستان، بنگلہ دیش، افغانستان اور عرب ممالک وغیرہ کے ہزاروں طلبہ نے آپ سے شرف تلمذ حاصل کیا، جو اپنے اپنے ملک میں مختلف دینی خدمات انجام دے رہے ہیں اور کچھ ان سے اس دنیا سے رخصت ہو چکے ہیں۔

آپ کے چند نمایاں قسم کے تلامذہ ومستفیدین کے اسماء درج ذیل ہیں:

١۔ مولانا ابوالبرکات احمد، شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ، گوجرانوالہ

۲۔ مولانا حافظ محمد عبداللہ بڈھیمالوی

۳۔ مولانا محمد عبداللہ، سابق امیر جمعیت اہل حدیث پاکستان

۴۔ مولانا حافظ محمد اسحٰق حسین خانوالہ
۵۔ مولانا حافظ محمد بھٹوی

۶۔ مولانا عبیداللہ خان عفیف
۷۔ مولانا حافظ فتح محمد فتحی، مکہ معظّمہ

۸۔ مولانا محمد صادق خلیل، فیصل آباد
۹۔ مولانا نذیر احمد رحمانی

۱۰۔ مولانا عبیداللہ رحمانی (صاحب المرعاۃ)
۱۱۔ مولانا حافظ عبدالغفار حسن

۱۲۔ مولانا محمد اسماعیل سلفی، امیر مرکزی جمعیت اہل حدیث پاکستان

۱۳۔ مولانا حافظ احسان الٰہی ظہیر رحمہ اللہ

۱۴۔ مولانا حافظ عبدالمنان، مدرس جامعہ محمدیہ گوجرانوالہ

۱۵۔ مولانا حافظ عبدالسلام بھٹوی
۱۶۔مولانا ارشادالحق اثری

۱۷۔ مولانا محمد اسحاق چیمہ
۱۸۔ مولانا عبدالرشید ہزاروی

۱۹۔ مولانا محمد صدیق اعظمی، بدھوآنہ، جھنگ
۲۰۔مولانا محمد علی جانباز، سیالکوٹ

۲۱۔ مولانا حافظ سیف الرحمٰن الفلاح
۲۲۔ مولانا پروفیسر غلام احمد حریری

۲۳۔ مولانا محمد ادریس فاروقی سوہدروی
۲۴۔ مولانا محمد عبدہ الفلاح، فیصل آباد

۲۵۔ پروفیسر مولانا قاضی مقبول احمد

۲۶۔ شیخ ڈاکٹر عاصم عبداللہ قریوتی، استاذ مدینہ یونیورسٹی

۲۷۔ شیخ محمد مجذوب، استاذ مدینہ یونیورسٹی

۲۸۔ شیخ محمد ابراہیم شقرہ الأردنی، مدینہ یونیورسٹی

۲۹۔ شیخ عطیہ سالم وغیرھم۔

وفات حسرت آیات:

۲؍فروری ۱۹۸۵ء کو حسب معمول نماز تہجد کے لیے اٹھے، وضو کے لیے غسل خانے میں گئے، ضعف و پیری کا عالم تھا، پاؤں پھسل گیا، گر کر ٹانگ کی ہڈی ٹوٹ گئی، ۵؍فروری کو ٹانگ کا آپریشن کر دیا گیا، مگر ضعف و نقاہت بڑھتی گئی، تقریباً چار ماہ تک شدید بیمار رہے۔

پھر ۱۴/ رمضان ۱۴۰۵ھ مطابق ۴/ جون ۱۹۸۵ء کوتقریباً پون صدی تک منبر ومحراب اورمساجد و مدارس کو رونق بخشنے والا علوم وفنون، علم وعمل اور ایمان و یقین کا یہ مہر درخشاں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے غروب ہو گیا اور اپنے اہل خانہ کے علاوہ بے شمار علماء وطلباء کو سوگوار چھوڑ گیا۔
إنا لله وإنا اليه راجعون۔ اللهم اغفرله وارفع درجته في المهديين ۔

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنزل الكتاب والحكمة على خاتم النبيين، و سد سبل التحريف بتقنين قواعد الأحكام والتبيين، وأكمل لنا الدين، وأتم علينا نعمته وتكفل بحفظه إلى يوم الدين، قال جل ذكره: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحٰفِظُوْنَ﴾ [الحجر: ٩/١٥]

اللهم إياك نعبد وإياك نستعين، اهدنا لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشآء إلى صراط مستقيم، بيدك ملكوت كل شيء، لك الخلق ولك الأمر، ليس للعباد وإن كانوا من الأبدار ومن المصطفين الأخيار، من الأمر شيء، كل شيء هالك إلا وجهك.

اللهم صل على أفضل البشر محمد ﷺ خطيب المرسلين وشفيع المذنبين وسيد الأولين والآخرين، بلغ الدين ونصح الأمة ببيان ما نحتاج إليه من الحق المبين، ونهانا عن البدع التي تحلق الإيمان والدين، ما أكرمه بشيرا ونذيرا وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا، وعلى آله وأصحابه الذين بلغوا الدين ولم يبدلوا تبديلا، وسقوا المؤمنين من حوض الدين الخالص ولم يحدثوا بدعة و تقليدا.

اللهم ارزقنا شفاعة نبيك واتباع سبيل من أناب إليك وتبع سنة صفيك من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، والذين اتبعوهم من العلماء الأبرار، والأئمة الأخيار، ومحدّثي البلاد والأمصار۔ أما بعد:

برادران اسلام پر مخفی نہیں کہ ہندوستان کے اکثر حصے میں اہل سنت کے دو گروہ ہیں: ایک اہل حدیث اور ایک حنفیہ، اگر چہ ان دونوں گروہوں کے غالی افراد کی تحریر وتقریر سے ان میں بہت بڑا فرق نظر آتا ہے مگر انصاف پسند حضرات کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں میں نہ کوئی اصولی اختلاف ہے اور نہ فروعی، بلکہ صرف اختلافِ فہم ہے۔

فروعی اختلاف نہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اہل حدیث یا حنفی بننا ان مسائل خاصہ کے عامل

یا قائل ہونے پر موقوف نہیں جس پر ایک فریق اپنے فہم کی بنا پر عامل یا اس کا قائل ہے۔ مثلاً حنفی اگر رفع الیدین کرے اور آمین بالجہر کہے اور فاتحہ خلف الإمام پر عمل کرے تو حنفیت سے خارج نہیں ہوگا، اسی طرح اگر اہل حدیث بوجہ تحقیق رفع الیدین نہ کرے اور آمین بالجہر نہ کہے یا فاتحہ خلف الإمام میں تشدد نہ کرے تو بھی اہل حدیث ہی رہتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ایسا ہوسکتا ہے یا نہیں؟

غالی گروہ کے افراد دو قسم کے ہیں:

۱۔ ایک زندیق جو مختلف اغراض کی بنا پر اہل اسلام میں تفریق پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، بعض دنیا کمانے کے لیے اس کو بہت موزوں سمجھتے ہیں، بعض دشمنانِ ملک وملت کے آلہ کار بنے ہوئے ہیں، انھی کو شریعت محمدیہ میں منافق کہا جاتا ہے۔ ان کی توبہ میں علماء کے نزدیک اختلاف ہے، صحیح مسلک یہی ہے کہ ان کی توبہ اللہ کے ہاں منظور ہے مگر حدِ قتل کے اٹھ جانے میں نظر ہے۔

قرآن مجید میں ہے:

﴿اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا وَ اَصْلَحُوْا وَ اعْتَصَمُوْا بِاللّٰہِ وَ اَخْلَصُوْا دِیْنَھُمْ لِلّٰہِ فَاُولٰٓئِکَ مَعَ الْمُؤْمِنِیْنَ﴾ [النساء: ٤/ ١٤٦]

''منافقین سے جو تائب ہو کے اصلاح پر کار بند ہو، اللہ پر بھروسہ اور دین میں اخلاص کرے، وہ مومنوں کے ساتھ ہے۔''

۲۔ دوسرا گروہ جو دراصل منافق نہیں مگر غلطی کی وجہ سے غالی ہوگیا ہے، ان میں بعض کی غلطی اس وجہ سے ہے کہ دوسرے غالی گروہ کو دیکھ کر کسی ایک فرد کی ڈبل غلطی ومعصیت پر مطلع ہو کر سب کو ایک ہی طرح کا خیال کرنا شروع کر دیتا ہے، اس کی وجہ قیاس شبہ ہے، جو علماء کے نزدیک باطل ہے۔ قرآن مجید میں اس قسم کا قیاس کفار سے منقول ہے:

﴿اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا﴾ [البقرة: ٢/ ٢٧٥]

کفار کہتے ہیں کہ خرید وفروخت سود کی طرح ہے، اس لیے سود حلال ہونا چاہیے۔

اسی طرح کفار نے انبیاء کو اپنی طرح بشر دیکھ کر ان کی رسالت کی نفی کا فتوی دیا اور کہا:

﴿اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ [إبراهيم: ١٤/ ١٠] تم تو ہمارے جیسے بشر ہو!

بعض کا غلو اس وجہ سے ہے کہ اس نے غالی گروہ کے ہاں تربیت پائی، تربیت کی وجہ سے اس کی طبیعت میں استحسان معتاد کا پیدا ہوگیا، اب وہ ان چیزوں کو، جس پر اس نے اپنے آباوٴ اجداد کو پایا، بنظر استحسان دیکھتا ہے اور قوت فکریہ اور عقل سے کام نہیں لیتا۔ اس گروہ کی طرف قرآن مجید نے بایں الفاظ اشارہ کیا ہے:

﴿وَ اِذَا قِيْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ اَلْفَيْنَا عَلَيْهِ اٰبَآءَنَا﴾ [البقرہ: ۱۷۰]

''جب ان کو کہا جاتا ہے کہ تم اس چیز کی پیروی کرو جو اللہ تعالی نے اتاری ہے، کہتے ہیں بلکہ ہم اس طریق پر چلیں گے جس پر ہم نے اپنے بڑوں کو پایا۔''

مشرکین یہود ونصاری کی ضد اسی وجہ سے تھی۔ قرآن مجید میں ذکر ہے:

﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ هَدٰىهُمُ اللّٰهُ وَاُولٰٓئِكَ هُمْ اُولُوا الْاَلْبَابِ﴾ [الزمر: ۳۹/ ۱۷، ۱۸]

''میرے ان بندوں کو خوشخبری دو جو بات سنتے ہیں، پھر اچھی بات کی پیروی کرتے ہیں، یہ وہ لوگ ہیں جن کو اللہ تعالی نے ہدایت دی اور یہی لوگ عقلمند ہیں۔''

بعض لوگ بہت کمزور عقل ہوتے ہیں، جو غور وفکر کرنے کا مادہ کم رکھتے ہیں۔

قیامت میں عذاب ومؤاخذہ کی دو وجوہ بتائی گئی ہیں:

۱۔ ایک اِعراض، یعنی آباء کی تقلید پر اکتفاء۔

۲۔ دوم: عناد، یعنی حق کے واضح ہونے کے باوجود باطل کو نہ چھوڑنا، جس کی وجہ قرآن مجید میں تکبر بتائی گئی ہے:

﴿اِنْ فِيْ صُدُوْرِهِمْ اِلَّا كِبْرٌ﴾ [المؤمن: ٥٦] ''ان کے سینوں میں صرف تکبر ہے۔''

دوسری جگہ فرمایا:

﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ اَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيْٓ اَصْحٰبِ السَّعِيْرِ﴾ [الملك: ٦٧/ ١٠]

''اگر ہم سنتے اور سمجھتے تو جہنمیوں میں نہ ہوتے۔'' اس کی وجہ عموماً تعصب ہوتا ہے۔

تعصب:

ایک جذبہ ہے، جب ایسی چیز پر حملہ کیا جائے جو انسان کی طرف منسوب ہو تو پیدا ہوتا ہے۔ اگر قوتِ فکر سے کام نہ لے یا کام لینے کے بعد بسببِ تکبر عقل کی پیروی نہ کرے تو صراط مستقیم سے دور ہو جاتا ہے، یہی تقلید مذموم ہے۔

یاد رہے کہ غالی گروہ کی شاخیں ہر دو جماعت میں موجود ہیں، ترقی کے لیے عام طور پر یہی سد باب ہیں۔

غرض تصنیف:

ایک شخص مسمی محمد حسین ساکن گوندلانوالہ نے ایک کتاب لکھی ہے، جس کا نام اس نے "جواز فاتحه على الطعام" رکھا ہے۔ اس میں اہل حدیث اور حنفیہ دیوبندیہ کو اپنے خیال کے مطابق مسلک اہلسنت کے خلاف ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور عوام الناس کو ان ہر دو فریق کے متعلق بدظن کرنے کی حرکت کی ہے۔ اس سے قبل اس نے ایک "پاکٹ بک حنفیہ" (حصہ دوم) لکھا، اس میں پہلے مسئلہ تقلید کے ضمن میں اہل حدیث کو اپنے زعم میں فرقہ ناریہ ثابت کرنے اور اہلحدیث اور حنفیہ میں اصولی اختلاف کے موجود ہونے پر زور دیا۔ اس کے بعد بالعموم اہل سنت کے جمیع فرق کے خلاف مسلک شرک وبدعت کی تقویت میں علم غیب غیر اللہ، نداء یا رسول اللہ، استعانت غیر اللہ، امکان کذب باری تعالیٰ، بشریتِ انبیاء، عرس، قبروں پر قبے بنانا وغیرہ کو مورد بحث قرار دیا ہے اور رسائل مردودہ، جو اس سے پہلے تصنیف کیے گئے ہیں، ان سے رطب ویابس لکھ دیا ہے اور کتاب وسنت وغیرہ سے صحیح مطلب سمجھے بغیر استدلال پکڑا ہے۔

چونکہ اللہ تعالی نے اہل علم سے بیان حق اور نشر کتاب وسنت کا وعدہ لیا ہے اور کتمانِ حق سے سخت ڈانٹا ہے،[1] اس لیے پیش نظر یہ رسالہ تصنیف کیا گیا ہے۔

مسئلہ تقلید میں اس بات کو ثابت کیا گیا ہے کہ اس میں محض اختلاف فہم ہے اور باقی مسائل مذکورہ میں حنفیہ اور اہلحدیث کا متفق ہونا ذکر کیا گیا ہے۔ اس کے بعد اس رسالہ کا نمبر دو "جواز فاتحه على الطعام" کا رد ہے۔

---

[1] دیکھیں: البقرة (٢/ ١٥٩) نیز دیکھیں: صحيح البخاري: كتاب العلم، باب حفظ العلم، برقم (١١٨) و صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي هريرة رضي الله عنه، برقم (٢٤٩٣)

اہلحدیث اور حنفیہ میں نہ اصولی اختلاف ہے نہ فروعی

اہلحدیث کے اصول کتاب وسنت، اجماع اور اقوال صحابہ وغیرہ ہیں، یعنی جب کسی ایک صحابی کا قول ہو اور اس کا کوئی مخالف نہ ہو، اگر اختلاف ہو تو ان میں سے جو قول کتاب وسنت کی طرف زیادہ قریب ہو، اس پر عمل کیا جائے اور اس پر کسی عمل، رائے یا قیاس کو مقدم نہ سمجھا جائے، اور بوقت ضرورت قیاس پر عمل کیا جائے۔ قیاس میں اپنے سے أعلم پر اعتماد کرنا جائز ہے، یہی مسلک امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ، دیگر ائمہ اور اہل حدیث کا ہے۔

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ إعلام میں لکھتے ہیں:

"وكان فتاويه مبنية على خمسة أصول، أحدها : النصوص، فإذا وجد النص أفتى بموجبه، ولم يلتفت إلى ما خالفه، ولا من خالفه، كائنا من كان، الأصل الثاني من أصل فتاوى الإمام أحمد : ما أفتى به الصحابة، فإنه إذا وجد لبعضهم فتوى، لا يعرف له مخالف منهم فيها، لم يعدها إلى غيرها، الأصل الثالث من أصوله: إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم، الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل، والحديث الضعيف إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، وهو الذي رجحه على القياس، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل، ولا المنكر، ولا ما في رواته متهم، بحيث لا يسوغ الذهاب إليه فالعمل به، بل الحديث الضعيف عنده قسيم الصحيح، وقسم من أقسام الحسن،[1] ولم يكن يقسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف، بل إلى صحيح وضعيف، وللضعيف عنده مراتب، فإذا لم يجد في الباب أثرا يدفعه، ولا قول صاحب، ولا إجماعا على خلافه، كان العمل به عنده أولى من القياس، وليس أحد من الأئمة إلا وهو موافقه

[1] يقول الشيخ النورفوري: والصحيح: ومقسم للحسن، وهو قسم من أقسام الضعيف عنده، يدل على هذا قوله بعده: وللضعيف عنده مراتب. أو صواب العبارة ههنا: والحسن قسم من الضعيف.

على هذا الأصل من حيث الجملة، الأصل الخامس: وهو القياس، فاستعمله للضرورة، وقد قال في كتاب الخلال: سألت الشافعي عن القياس، فقال: إنما يصار إليه عند الضرورة، أو ما هذا معناه، فهذه الأصول الخمسة من أصول فتاويه.‘‘[1]

امام احمد کے فتاوی کی بنا پانچ اصول پر ہے:

اول: نصوص، جن کے ہوتے ہوئے کسی مخالف کی طرف التفات نہ فرماتے، خواہ وہ جو کوئی بھی ہو۔

دوسرا اصول: صحابہ کے فتاوی، جب کسی صحابی کا فتوی ملے، جس کا کوئی مخالف معلوم نہ ہو تو اسی پر فتوی دیتے۔

تیسرا اصول: جب صحابہ میں اختلاف ہو تو اس قول کو لیتے جو کتاب وسنت کے زیادہ قریب ہوتا، ان کے اقوال سے باہر نہ نکلتے۔

چوتھا اصول: مرسل اور ضعیف حدیث کو لینا، جبکہ اس باب میں کوئی اور دلیل اس کے مخالف نہ ہو، اس کو ترجیح دیتے۔ ضعیف سے مراد باطل، منکر اور وہ حدیث نہیں جس میں کوئی راوی متہم ہو، جس پر فتوی دینا منع ہو، بلکہ ضعیف ان کے نزدیک صحیح کے مقابل اور حسن کی قسم ہے، آپ حدیث کو صحیح وحسن وضعیف کی طرف تقسیم نہیں کرتے تھے بلکہ صرف صحیح اور ضعیف کی طرف۔ اور ضعیف کے ان کے نزدیک مختلف مراتب ہیں، جب اس بارے میں کوئی مخالف اثر یا قول صحابی یا اجماع نہ ملے تو اس ضعیف پر عمل کرنا ان کے نزدیک قیاس سے اَولی ہے، اور ائمہ میں سے ہر ایک فی الجملہ اس بات میں ان کے ساتھ موافق ہے۔

پانچواں اصول: قیاس، اس کو ضرورت کے وقت لیتے۔ کتابِ خلّال میں ہے کہ میں نے شافعی سے قیاس کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے کہا: قیاس کی طرف صرف ضرورت کے وقت رجوع کیا جاتا ہے۔

امام احمد رحمہ اللہ کے فتاوی کے یہی پانچ اصول ہیں۔

P: مرسل اور ضعیف پر تب عمل جائز ہے جب کتاب وسنت کے خلاف نہ ہو۔[2] المنار میں ہے:

---

[1] إعلام الموقعين عن رب العالمين (١/ ٢٩، ٣٢) ملخصاً

[2] مرسل روایت سے احتجاج کے متعلق امام مسلم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”والمرسل من الروايات في أصل ←

"اِعلم أن أصول الشرع ثلاثة :الکتاب، والسنة، وإجماع الأمة، والأصل الرابع القياس۔"[1]

اصول شرع تین ہیں: کتاب وسنت اور اجماع اور چوتھا اصل قیاس ہے۔

اس کے بعد شارح صاحب نورالأ نوار نے کہا ہے:

"وتعامل الناس ملحق بالإجماع، وقول الصحابي فيما يعقل ملحق بالقياس، وفيما لا يعقل ملحق بالسنة۔"[2]

تعامل اجماع میں اور صحابی کا قول قیاس وسنت میں داخل ہے۔

تنبیہ:

نورالأ نوار اور منار میں ہے:

"تقليد الصحابي واجب، يترك به القياس، وقال الكرخي: لا يجب تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس، وقال الشافعي: لا يقلد أحد منهم، وقد اتفق عمل أصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس، واختلف عملهم في غيره، وهذا الاختلاف في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم، ومن غير أن يثبت أن ذلك بلغ غير قائله فسكت مُسَلِّماً له، وأما التابعي فإن ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح، كان مثلهم عند البعض، وهو

← قولنا، وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة" (مقدمہ مسلم: ١٢) **نیز حافظ ابن صلاح** رحمہ اللہ **فرماتے ہیں:** "وما ذكرناه من سقوط الاحتجاج بالمرسل، والحكم بضعفه، هو الذي استقر عليه آراء جماعة حفاظ الحديث، ونقاد الأثر، وتداولوه في تصانيفهم" (علوم الحديث: ٤٩، اختصار علوم الحديث لابن كثير مع الباعث الحثيث: ١٥٥) **مذکورہ بالا اقوال سے معلوم ہوا کہ مرسل روایت سے کسی طرح بھی دلیل پکڑنا درست نہیں، کیونکہ اس کی استنادی حیثیت مشکوک ہوتی ہے جس پر اعتماد کرنا درست نہیں۔ اسی طرح ضعیف روایت پر عمل بھی چنداں روا نہیں، کیونکہ شریعت کے ساتھ کسی ایسی چیز کو منسلک کرنا جو پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتی منع ہے، اور جس ضعیف حدیث کی طرف امام ابن قیم** رحمہ اللہ **نے امام احمد کے حوالے سے اشارہ کیا ہے، اس سے مراد حسن حدیث مع اقسامہ ہے، نہ کہ ضعیف و ناقابل احتجاج روایت، جیسا کہ امام ابن قیم** رحمہ اللہ **نے بعد ازاں اس کی تصریح کی ہے۔**

[1] المنار مع شرحه نور الأنوار (ص: ٤،٥)

[2] نور الأنوار (ص: ٦)

الأصح، فيجب تقليده، وإن لم يظهر فتواه، ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر أئمة الفتوى، لا يصح تقليده."[1]

''صحابی کی تقلید واجب ہے، اس کے ساتھ قیاس چھوڑ دیا جائے اور کرخی نے کہا کہ صحابی کی تقلید واجب نہیں، صرف وہاں واجب ہے جہاں قیاس کو دخل نہ ہو، اور شافعی نے کہا کہ ان میں سے کسی ایک کی تقلید نہ کی جائے، جہاں قیاس کو دخل نہ ہو اس جگہ ہمارے اصحاب کا عمل بالتقلید اتفاقی ہے اور غیر میں اختلاف ہے، یہ اختلاف وہاں ہے جہاں صحابہ سے اختلاف منقول نہ ہو اور نہ یہ ثابت ہو کہ یہ بات غیر کو پہنچی ہے پھر اس نے سکوت کیا، تابعی کا فتوی زمانہ صحابہ میں ظاہر ہو جیسے شریح، تو بعض کے نزدیک صحابہ کی طرح ہے اور یہی صحیح ہے، پس اس کی تقلید واجب ہے، اگر اس کا فتوی ظاہر نہ ہو اور نہ اس نے صحابہ کے ساتھ مزاحمت کی ہو تو وہ باقی ائمۂ فتوی کی طرح ہے، اس کی تقلید صحیح نہیں۔''

مگر یاد رکھنا چاہیے کہ اہلحدیث کے نزدیک اگرچہ قیاس پر ضرورت کے وقت عمل کرنا درست ہے مگر اہل ظاہر کے نزدیک، جو اہل سنت کا ایک گروہ ہے، قیاس پر عمل کرنا باطل ہے۔

قیاس کے متعلق ابن حزم کی رائے:

قیاس کے متعلق ابن حزم کی رائے کہ قیاس کب وجود میں آیا؟[2]

قیاس، جس کا مدار علت پر ہے، اس کا وجود قرون ثلاثہ میں نہیں تھا، مطلق قیاس کا وجود دوسری صدی میں ملتا ہے، اور قیاس علت چوتھی صدی میں شروع ہوا، جب تقلید رائج ہوئی۔[3] ائمہ اربعہ سے اس کا ثبوت نہیں۔ صحابہ کرام سے صرف دس مسائل میں رائے کا ذکر آیا ہے اور ان کی اسانید ضعیف ہیں۔[4]

---

[1] نور الأنوار (ص: ٢١٦، ٢١٩)

[2] حافظ ابن حزم رحمہ اللہ کی یہ عبارت "الإحکام" کے مختلف مقامات سے منقول ہے، اس لیے ہر ٹکڑے کا الگ الگ حوالہ دیا گیا ہے۔

[3] الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٢/ ٣٨)

[4] الإحكام (٧/ ١١٧، ١١٨)

اگر بالفرض صحیح بھی ہوں تو ان سے موجودہ قیاس ثابت نہیں ہوتا بلکہ مطلق رائے کا ثبوت ملتا ہے، اور نہ وہ اس قیاس کو واجب العمل قرار دیتے تھے، جیسے حنفیہ علت ملائمہ کے ہوتے ہوئے قیاس کو جائز العمل قرار دیتے ہیں، نہ کہ واجب العمل، اور جو روایت حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے قیاس کے لفظ کے ساتھ بصیغہ امر وارد ہے اس کی سب سندیں ضعیف ہیں[1] اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے بأسانید صحیحہ قیاس کی ممانعت ثابت ہے۔[2]

بعض محدثین اہل ظاہر ہیں، ہندوستان میں بھی بعض قیاس کا مطلقاً انکار کرتے ہیں۔

مصلحت وعلت میں فرق اور مذہب اہلحدیث:

شارع نے دو علموں کی تعلیم دی ہے:

۱۔ (پہلا علم) علم المصالح والمفاسد: ہر مصلحت جس کا شریعت نے حکم دیا ہے اور ہر مفسدہ جس سے شریعت نے روکا ہے، ان سب کا مآل تین اصول کی طرف ہے:

۱۔ اصل اول: تہذیب اخلاق، یعنی چار خصلتیں: خشوع، طہارت، عدالت، سماحت کے ساتھ متصف ہونا، جو معاد میں مفید ہیں یا ان خصال سے متصف ہونا جو دنیا میں نافع ہیں۔

۲۔ اصل دوم: اعلاء کلمۃ اللہ اور اس کی اشاعت میں کوشش کرنا۔

۳۔ اصل سوم: لوگوں کی اصلاح اور ان کے رسوم کی درستگی۔ یہ نوع معقول المعنی ہے، بعض کو ہر آدمی سمجھ سکتا ہے اور بعض کو صرف ذکی۔

۲۔ (دوسرا علم) علم الشرائع والحدود والفرائض:

یعنی شریعت نے جو اندازے مقرر کیے، مصالح، مظان وامارات معین کیے ہیں اور ان پر حکم دائر کیا ہے، نیکی کو تعیین ارکان و آداب وشروط کے ساتھ ضبط کیا ہے، ہر نوع میں ایک حد لازم قرار دی اور بعض کو مندوب قرار دیا۔

یہاں تکلیف صرف ان مظان کے ساتھ ہے اور احکام صرف انھی امارات پر دائر ہیں۔

---

[1] **ضعیف**. سنن الدارقطني (٤/ ٢٠٦) السنن الكبرى للبيهقي (١٠/ ١٥٠) **عبداللہ بن ابی حمید** اور دیگر رواۃ کی وجہ سے اس پر نقد کیا گیا ہے۔ دیکھیے: الدراية لابن حجر (٢/ ١٧١) برقم (٨٢٩) نصب الراية (٤/ ٨١،٨٢) المحلى (١/ ٥٩،٦٠)

[2] دیکھیں: إعلام الموقعين (١/ ٥٣، ٦٠)

اصل میں یہ سیاست ملی کے قوانین ہیں۔ اسی وجہ سے معتبر علماء کا اتفاق ہے کہ قیاس باب مقادیر میں جاری نہیں ہوتا، اور قیاس کی حقیقت یہ ہے کہ علت مشترکہ کی بنا پر اصل کا حکم فرع کے لیے ثابت کیا جائے۔ کسی مظنت و مصلحت کو علت قرار نہیں دے سکتے اور نہ کسی شیئے مناسب کو رکن وشرط قرار دے سکتے ہیں۔ بسا اوقات مصلحت، علت سے مشتبہ ہو جاتی ہے، بعض فقہاء نے جب قیاس میں قدم رکھا تو حیرت میں آ گئے، بعض جگہ انھوں نے نصاب کا اندازہ قیاس سے مقرر کر دیا۔

جب یہ بات تمھارے ذہن نشین ہوگئی تو تم پر یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہو جائے گی کہ اکثر قیاسات جن پر اس قوم نے بے جا فخر کیا ہے اور ان کی بناء پر جماعت اہلحدیث پر شیخی وتعلی کرتی ہے، ان کا وبال انھی پر ہے۔ (حجۃ اللہ البالغہ)[1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہلحدیث دین میں مصالح کی بناء پر حکم نہیں لگاتے۔ دین سے مراد وہ حکم ہے جس میں رائے وعقل کو دخل نہ ہو، اور باقی امور جن میں رائے اور عقل کو دخل ہو، ان سب میں مصالح کی بناء پر حکم کے قائل ہیں۔ ایجاب وتحریم مقادیر کی قسم سے ہیں، کسی امر کو رکن وشرط قرار دینا یہ بھی مقادیر کے قبیل سے ہے، ان کو محض مصلحت کی بناء پر ثابت نہیں کر سکتے۔

اہل ظاہر اور اہل حدیث میں فرق:

بعض کا خیال ہے کہ اہل سنت صرف یہی دو گروہ ہیں،[2] اور جو قیاس واستنباط کا قائل ہو وہ اہل الرائے ہے۔ رائے سے مراد نفس فہم اور عقل نہیں، کیونکہ اس سے تو کوئی عالم خالی نہیں ہوتا، اور رائے سے مراد وہ رائے بھی نہیں جو سنت پر بالکل معتمد نہ ہو، کیونکہ اس کو کوئی مسلم اختیار نہیں کر سکتا، اور رائے سے مراد قیاس واستنباط کی قدرت بھی نہیں ہوسکتی، کیونکہ امام احمد، امام اسحاق اور امام شافعی رحمہم اللہ بالاتفاق اہل الرائے نہیں، حالانکہ قیاس واستنباط کو اچھی طرح جانتے تھے، بلکہ اہل الرائے سے مراد وہ قوم ہے جو اتفاقی مسائل کے بعد کسی متقدم کے اصل کو لے کر تخریج کی طرف مائل ہوئی ہیں، ان کا کام صرف ایک نظیر کو دوسری نظیر کی طرف یا اصول میں سے کسی اصل کی طرف لوٹانا تھا، وہ احادیث اور آثار کا تتبع نہیں کرتے تھے۔ اہل ظاہر وہ ہیں جو آثار

---

1. حجة الله البالغة (١/ ١٢٩، ١٣١) ملخصاً
2. یعنی اہل ظاہر اور اہل رائے۔ (مؤلف)

صحابہ وتابعین اور قیاس وتاویل کے قائل نہ ہوں اور احکام کی بناء صرف ظاہر پر رکھیں، جیسے داود اور ابن حزم۔ ان دونوں گروہوں، اہل ظاہر اور اہل رائے، کے بین بین محققین اہل سنت کا گروہ ہے جن کو اہلحدیث کہتے ہیں جیسے احمد اور اسحاق رحمہما اللہ وغیرہ۔"[1]

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ قیاس کے منکر اہل ظاہر اہل سنت میں داخل ہیں، اور اہل حدیث قیاس صحیح کے قائل ہیں۔ قیاس اہل سنت کا متفقہ اصول نہیں، ہاں البتہ اہل رائے اور اہل حدیث اس پر متفق ہیں۔

ارشاد الفحول میں ہے:

"وإذا عرفت ما حررناه، وتقرر لديك جميع ما قررناه، فاعلم أن القياس المأخوذ به هو ما وقع النص على علته، وما قطع فيه بنفي الفارق، وما كان من باب فحوى الخطاب، أو لحن الخطاب على اصطلاح من يسمي ذلك قياسا، وقد قدمنا أنه من مفهوم الموافقة."[2]

یعنی جس قیاس پر عمل جائز ہے وہ ایسا قیاس ہے جس کی علت منصوصہ ہو یا نفی فارق کا یقین ہو، یعنی قیاس جلی، یا فحوائے خطاب یا لحن خطاب سے ہو، جس کو مفہوم موافقت کہتے ہیں۔[3]

اصحابِ قیاس کی غلطیاں:

اصحاب قیاس نے پانچ وجہ سے خطا کی ہے:

---

[1] حجة الله البالغة (١/ ١٦١)

[2] إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للإمام محمد بن علي الشوكاني (٢/ ٨٦٠)

[3] ١۔ قیاس جلی: وہ قیاس ہے کہ جس میں علت نص کی صورت میں ہو یا نص کی صورت میں نہ ہو لیکن یہ طے ہوتا ہے کہ اصل اور فرع کے درمیان (حد فاصل) فارق کا کوئی اثر نہیں ہے۔ (أصول الفقه الإسلامي للزحيلي: ١/ ٧٠٣)

٢۔ فحوائے خطاب: منطوق بہ سے مسکوت عنہ کا حکم بطریق اولویت ثابت ہو، مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿لَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ﴾ اس سے ضرب کی نفی کا حکم بطریق اولیٰ معلوم ہو رہا ہے۔ (مصدر سابق)

٣۔ لحن خطاب: منطوق بہ سے مسکوت عنہ کا حکم بطریق مساوی ثابت ہو، مثلاً یتیم کا مال تلف کرنا اس کے مال کو باطل طریقے سے کھانے کے برابر ہے۔ (أيضاً)

۱۔ کہتے ہیں کہ نصوص میں جمیع حوادث کا بیان نہیں ہے۔
۲۔ اکثر نصوص کا معارضہ رائے وقیاس سے کرتے ہیں۔
۳۔ اکثر احکامِ شریعت کو خلافِ قیاس قرار دیتے ہیں۔
۴۔ ایسے علل واوصاف کا اعتبار کرنا جن کا شرع نے اعتبار نہیں کیا، اور ایسے علل واوصاف کا انکار کرنا جن کا شریعت نے اعتبار کیا ہے۔
۵۔ نفس قیاس میں تناقض۔[1]

نصوص محیط حوادث ہیں:

دلالت کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ حقیقی: جو متکلم کے قصدوارادہ کے تابع ہو، اس میں اختلاف نہیں ہوتا۔
۲۔ اضافی: جو سامع کے جودتِ ادراک وفکر، صفائی ذہن، معرفتِ الفاظ ومراتبِ الفاظ کے تابع ہوتی ہے، اس میں بہت بڑا تفاوت ہے۔

اس دوسری دلالت کی بناء پر نصوص محیط حوادث ہیں، اکثر مسائل ایسے ہیں جن میں سلف نے قیاس کیا ہے حالانکہ ان میں نصوص موجود ہیں اور بعض مسائل میں نصوص ان کے قیاس کے خلاف موجود ہیں۔[2]

منکرین قیاس کی غلطیاں:

منکرینِ قیاس نے چار وجہ سے غلطی کی ہے:

۱۔ قیاس صحیح کا رد کرنا، خصوصاً جب علت پر نص موجود ہو۔
۲۔ نصوص کے فہم میں کوتاہی کرنا، نص کی دلالت حکم پر ہوتی ہے مگر وہ سمجھتے نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ لفظ کی دلالت کو ظاہر پر ہی محصور کرتے ہیں اور اس کے سوا ایماء، تنبیہ اور اشارہ وغیرہ کا انکار کرتے ہیں۔
۳۔ استصحاب پر اس کے استحقاق سے زیادہ اعتماد کرتے ہیں۔

---

[1] إعلام الموقعين (۱/ ۳۴۹)

[2] مصدر سابق (۱/ ۳۵۰، ۳۵۵)

استصحاب کی اقسام:

اس کی تین قسمیں ہیں:

(i) استصحاب براءت اصلیہ: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اسے دفع میں لیتے ہیں نہ اثبات میں، امام مالک، شافعی اور احمد رحمہم اللہ کسی کام کو پہلی حالت پر باقی رکھنے کے لیے لیتے ہیں، خواہ دفع میں ہو، خواہ اثبات میں۔

(ii) استصحاب وصف: حکم کو ثابت مانا جائے، جب تک اس کے خلاف ثابت نہ ہو۔

(iii) استصحاب حکم اجماع: موضع نزاع میں بعض کہتے ہیں حجت ہے اور بعض نفی کرتے ہیں، مثلاً ایک آدمی پانی نہ پانے کی صورت میں تیمّم کے ساتھ نماز پڑھ رہا ہے، اس نماز کی صحت پر اجماع ہے، بعد میں اس نے نماز میں پانی دیکھ لیا تو جو استصحاب کے قائل ہیں ان کے نزدیک نماز درست ہے، دوسروں کے نزدیک نہیں۔ صحیح یہ ہے کہ یہ براءت اصلیہ کی قسم سے ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ استصحاب سے استدلال تب درست ہے جب حکم کے ناقل معارض کا انتفاء یقینی ہو۔

۴۔ اہل اسلام کے عقود، شروط اور معاملات سب باطل ہیں، جب تک ان کی صحت کی دلیل نہ ہو۔ صحیح بات یہ ہے کہ عبادات میں اصل بطلان ہے جب تک صحت کی دلیل وارد نہ ہو اور معاملات وعقود میں اصل صحت ہے جب تک بطلان وتحریم کی دلیل نہ ہو۔ [1]

صحیح مذہب:

صحیح بات یہ ہے کہ نصوص جمیع احکامِ حوادث پر محیط ہیں، اللہ اور رسول نے ہم کو رائے وقیاس پر نہیں چھوڑا بلکہ احکام کو بیان کر دیا ہے اور نصوص میں احکام کے لیے کفایت ہے۔ جو قیاس صحیح ہوگا وہ حق اور نص کے مطابق ہوگا۔ دلیلیں صرف دو ہی ہیں: کتاب اور میزان، کبھی نص کی دلالت ذرا مخفی ہوتی ہے یا عالم کو پہنچتی نہیں تو وہ قیاس کی طرف رجوع کرتا ہے۔ پھر کبھی وہ قیاس نص کے موافق ہوتا ہے تو قیاس صحیح ہوگا اور کبھی مخالف ہوتا ہے تو قیاس فاسد ہوگا۔ [2]

---

[1] إعلام الموقعين (١/ ٣٣٨۔ ٣٤٤) (ملخصاً)

[2] مصدر سابق (١/ ٣٣٧)

:P

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ گویا اس قیاس کا اقرار کرتے ہیں جو بمنزلہ دلالۃ النص ہو، دراصل یہ وہ قیاس نہیں جس کی بناء محض ظن وتخمین پر ہوتی ہے۔ وہ منکرین قیاس اور قائلین کو ایک درمیانی جگہ پر جمع ہونے کی دعوت دیتے ہیں۔

ایک اشکال اور اس کا جواب:

سوال: آپ کے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل ظاہر اور اہل الرائے یا اہل حدیث میں اصولی اختلاف ہے، اور اصولی اختلاف سے فروعی اختلاف کا ہونا ضروری ہے تو حنفیہ، جو اہل الرائے ہیں، اور اہل حدیث میں پھر کچھ اختلاف معلوم ہوتا ہے؟

جواب: جو لوگ قیاس کے قائل ہیں ان میں سے محققین قیاس کو دینی امر خیال نہیں کرتے، اس لیے اس میں اختلاف، دینی اختلاف نہیں۔ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”فعلمت علم الجمع بين المختلفات، وعلمت أن الرأي في الشريعة تحريف، وفي القضاء مكرمة، (تتميم) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: العلم ثلاثة، و ما سوى ذلك فضل، آية محكمة أو سنة قائمة أو فريضة عادلة[1] فالآية علم القرآن، والسنة علم ما يؤثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في العبادات والعادات وغيرها، والفريضة العادلة علم القضاء، يجوز لك العمل فيه برأيك، فإن تحمل رجل قبلك أمرا، وافق ظنك فلا تجاوز عنه، وهو الإجماع، ولا إجماع ولا قياس في السنة“ (تفهيمات إلٰهية)[2]

”میں نے اختلافیات میں تطبیق کا علم جان لیا اور یقین کر لیا کہ رائے شریعت میں

---

[1] **ضعیف**. سنن أبي داود: كتاب الفرائض، باب ما جاء في تعليم الفرائض، برقم (٢٨٨٥)۔ سنن ابن ماجه : المقدمة، باب اجتناب الرأي والقياس، برقم (٥٤) اس میں عبدالرحمٰن بن رافع التنوخی راوی ضعیف ہے۔ (التقريب: ٥٧٧) نیز اس حدیث کو امام ذہبی اور علامہ البانی رحمہما اللہ نے ضعیف قرار دیا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: ضعیف سنن أبي داود للشيخ الألباني رحمه الله، رقم الحدیث (۴۹۶)

[2] تفهيمات إلٰهية (ص : ٤٠، ٤١)

تحریف ہے اور قضاء میں عزت۔ (یعنی رائے اور قیاس کو شریعت میں دخل نہیں، قضاء یعنی فیصلہ کرنے کے وقت اس سے کام لینا موجب عزت ہے) رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: علم تین چیزیں ہیں، جو اس کے سوا ہے زائد ہے۔ (۱) آیت محکمہ (۲) سنت قائمہ (۳) فریضہ عادلہ۔ پس آیت علم قرآن ہے، سنت جو عبادات وعادات میں آنحضرت ﷺ سے منقول ہے، فریضہ عادلہ علم قضاء ہے۔ اس میں آپ اپنی رائے پر عمل کر سکتے ہیں، اگر کسی نے تم سے پہلے فیصلہ کیا ہو جو تمھاری رائے کے موافق ہو تو اس سے تجاوز نہ کرو، یہی اجماع ہے، اور سنت میں نہ اجماع ہے اور نہ ہی قیاس۔''

قیاس جلی:

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے ایک جگہ قیاس جلی کو قابل اعتماد قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں:
ملت محمدیہ کے شرائع دو قسم پر ہیں:

۱۔ قسم اول: جن کی حقیقت بے نقاب اور لوگوں کا ان کے ساتھ مکلّف ہونا ظاہر ہو چکا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی ضعیف شبہ کی بناء پر اس کے خلاف فتوی دے تو نہ وہ معذور ہوگا اور نہ اس کا مقلد ہوگا۔ دراصل شریعت کا دار ومدار انھی احکام پر ہے اور سنی وبدعی ہونا انھی کے قبول ورد کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ حدیث: "عندكم من الله فيه برهان"[1] (تمھارے پاس اللہ کی طرف سے برہان ہو) انھی پر صادق آتی ہے۔ احکام کی یہ قسم، صریح کتاب یا صریح سنت مشہورہ یا اجماع طبقہ اولی یا قیاس جلی سے ماخوذ ہے۔ ان میں نہ اختلاف کی مجال ہے اور نہ ہی ان کا مخالف معذور ہوگا۔ آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد صحابہ میں انکار زکوۃ پر، جو انھی احکام سے ہے، آپس میں مباحثہ ہوا، آخر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے قول کو مان کر سب صحابہ منکرین زکوۃ سے لڑے۔[2] قدریہ، مرجیہ، روافض اور خوارج سب اس مرتبہ

---

[1] صحيح البخاري: كتاب الفتن ، باب قول النبي ﷺ: "سترون بعدي أمورا تنكرونها"، برقم (٧٠٥٦) صحيح مسلم : كتاب الإمارة ، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، برقم (٤٧٧١،١٧٠٩)

[2] صحيح البخاري: كتاب الزكاة ، باب وجوب الزكاة، برقم (١٣٩٩، ١٤٠٠) صحيح مسلم: كتاب الإيمان باب الأمر بقتال الناس، برقم (٢٠)

میں ہیں،[1] صحیح احادیث میں ان کی مذمت موجود ہے۔[2]

۲۔ قسم دوم: جن سے پردہ نہیں اٹھا اور لوگوں کا ان سے مکلّف ہونا اعلانیہ متحقق نہیں ہوا بلکہ اُدلہ کا مختلف ہونا یا احادیث کا شائع نہ ہونا چہرہ مقصود کے لیے نقاب بنا اور اس میں صریح دلیل نہ پائی گئی بلکہ استنباطات وقیاسات ہر طرف دوڑے، یہی قسم مجتہد فیہ ہے۔ ایک جماعت کہتی ہے: ”کل مجتهد مصيب“ ہر مجتہد مصیب ہے، اور ایک کا خیال ہے کہ ایک مصیب ہے، دوسرا معذور ہے۔[3]

بندہ ضعیف عفی عنہ کی تحقیق کے مطابق تفصیل ہے، اگر خبرواحد صادق ایک کو پہنچے دوسرے کو نہ پہنچے، تو پہلا مصیب اور دوسرا معذور ہے۔ اگر منشائے اختلاف جمع بین الدلیلین کے طرق کا اختلاف ہو یا قیاس خفی ہو تو دونوں مصیب ہیں، کیونکہ اس وقت مقصد شارع کی موافقت ہے اور ہر ایک موافقت کرتا ہے۔ فقہاءِ اہل سنت کے مذاہب آپس میں اس قسم میں بازی لے جا چکے ہیں اور سب مقبول ہیں۔ انتھی (إزالة الخفاء)[4]

اجماع کی حجیت:

سوال: بعض اہل حدیث اجماع کے منکر ہیں۔

جواب: اجماع کے متعلق صحیح بات یہ ہے کہ داعی کا ہونا ضروری ہے۔ اہل ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ داعی کا ظہور بھی ضروری ہے، کیونکہ شریعت کی حفاظت کا ذمہ اللہ تعالی نے لیا ہے، ہاں

---

[1] ان فرق باطلہ کی تعریفات اور ان کے عقائد کی تفصیل کے لیے دیکھیں: الملل والنحل للشهرستاني، فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها للشيخ دكتور غالب بن على عواجى۔

[2] قدریہ کے متعلق احادیث کے لیے دیکھیے: شرح اعتقاد أهل السنة للالكائي (٤/ ٧٠١-٧١٥) كتاب السنة لعبد الله بن الإمام أحمد رحمه الله (ص:٣٨٤) فرقہ مرجیہ: كتاب السنة لابن أبي عاصم (ص: ٤٤٧- ٤٥٠) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية (٧/ ١٩٤، ٣٩٥) فرقہ روافض: كتاب السنة لابن أبي عاصم (ص:٤٦٠-٤٧١) فرقہ خوارج: كتاب السنة لابن أبي عاصم (ص: ٤٢٤، ٤٤٧) صفة الزلزال لنسف أباطيل الرفض والاعتزال للشيخ مقبل بن هادي الوادعي رحمه الله (٢/ ٣٧٥-٣٩٣)

[3] إرشاد الفحول للشوكاني (٢/ ١٠٦٧) نفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي (٤/ ٥٤٢)

[4] إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء للشاه ولي الله الدهلوي (ص: ١٠٩)

اتنی بات ہے کہ اگر داعی کے ساتھ اجماع منضم نہ ہوتو بعض دفعہ اس کی دلالت کمزور ہوتی ہے اور اجماع کے ملنے سے اس کو قوت حاصل ہو جاتی ہے، جیسے لفظ کی دلالت مجازی معنی پر کمزور بلکہ مفقود ہے اور قرینہ کے ساتھ ہوتو مثل حقیقت ہے۔ اب جو لوگ اس کا انکار کرتے ہیں وہ دراصل اجماع کے مستقل حجت ہونے کا انکار کرتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''منجملہ اسباب تحریف دین سے اس اجماع کی پیروی ہے جس کی حقیقت صرف یہ ہے کہ ایک قوم ملت کے حاملین سے، جن کے متعلق عام لوگ یہ خیال رکھیں کہ یہ لوگ اکثر صواب کو پہنچتے ہیں، کسی امر پر متفق ہو جائیں تو اس سے یہ خیال پیدا ہو جائے کہ ثبوت حکم کے لیے یہ دلیل قطعی ہے اور یہ وہاں ہے جہاں کتاب وسنت سے کوئی اصل نہ ہو۔ یہ وہ اجماع نہیں جس پر امت کا اتفاق ہے، اتفاق اس اجماع پر ہے جو کتاب وسنت یا ان سے استنباط کی طرف مسند ہو، نہ کہ وہ اجماع جو کتاب وسنت کی طرف مستند نہ ہو، قرآن مجید کی آیت: ﴿وَ اِذَا قِيْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ اَلْفَيْنَا عَلَيْهِ اٰبَآئَنَا﴾ [البقرة :٢/ ١٧٠] (جب ان کو کہا جاتا ہے کہ اس چیز کی پیروی کرو جو اللہ تعالی نے اتاری ہے تو کہتے ہیں کہ بلکہ ہم اس چیز کی پیروی کریں گے جس پر ہم نے اپنے بڑوں کو پایا) اسی طرف اشارہ کرتی ہے۔ یہود کے پاس حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت نہ ماننے کا یہی بہانہ ہے کہ ہمارے اسلاف نے ان کے حالات کو جانچا اور انبیاء کے شرائط پر نہ پایا۔ نصاریٰ کے بہت سے احکام جو تورات اور انجیل کے مخالف ہیں، ان میں وہ صرف اجماع سے تمسک کرتے ہیں۔'' (حجة الله البالغة)[1]

ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"فلم يحوجنا ربنا سبحانه وتعالى إلى رأي فلان وذوق فلان ووجد فلان في أصول ديننا، ولذا نجد من خالف الكتاب والسنة مختلفين مضطربين، بل قال الله تعالى: ﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَ اَتْمَمْتُ

[1] حجة الله البالغة، المبحث السادس، باب إحكام الدين من التحريف (١/ ١٢)

عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا﴾ [المائدہ: ۳/۵] فلا نحتاج في تكميله إلى أمر خارج عن الكتاب والسنة، كما قال الله تعالى: ﴿هٰذَا بَلٰغٌ لِّلنَّاسِ﴾ [إبراهيم: ٥٢/١٤] وقال الله تعالى: ﴿اَوَ لَمْ يَكْفِهِمْ اَنَّآ اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ يُتْلٰى عَلَيْهِمْ﴾ [العنكبوت: ٥١/٢٩] وقال الله تعالى: ﴿وَمَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا﴾ [الحشر: ٧/٥٩] وإلى هذا المعنى أشار الطحاوي بقوله في أول عقيدته:[1] لا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا، ولا متوهمين بأهوا ئنا، فإنه ما سلم في دينه إلا من سلمه الله" (شرح فقه أكبر)[2]

''ہمارے پروردگار سبحانہ وتعالی نے ہم کو اصول دین میں کسی کی رائے، ذوق اور وجدان کا محتاج نہیں کیا، یہی وجہ ہے کہ کتاب وسنت کے مخالفین اس میں مختلف اور مضطرب ہیں، بلکہ اللہ تعالی نے فرمایا: آج میں نے تمھارے لیے تمھارا دین مکمل کر دیا ہے اور تم پر اپنی نعمت پوری کر دی اور تمھارے لیے اسلام کو دین پسند کیا۔ پس ہم دین کی تکمیل میں کتاب وسنت کے سوا کسی چیز کے محتاج نہیں۔ اللہ تعالی نے فرمایا: یہ لوگوں کے لیے انتہائی چیز ہے، اور فرمایا: ان کو یہ کافی نہیں کہ (اے رسول) ہم نے تجھ پر کتاب اتاری ہے جو ان پر پڑھی جاتی ہے۔ اور فرمایا: رسول جو تم کو دے وہ لے لو اور جس سے روکے رک جاؤ۔ اسی معنی کی طرف طحاوی نے اپنے عقیدہ کے آغاز میں اشارہ کیا ہے، فرماتے ہیں کہ ہم اس میں اپنی آراء کے ساتھ تاویل نہیں کریں گے اور نہ اپنی خواہش کے ساتھ وہم کریں گے۔ دین میں وہی سلامت رہتا ہے جس کو اللہ تعالی سلامت رکھے۔''

مولوی عبدالحی حنفی رحمہ اللہ نے امام داود کو، جو اہل ظاہر کا امام اور قیاس کا منکر ہے، مجتہد مطلق کہا ہے۔ فرماتے ہیں:

"ثم إن علماء الدين والأئمة المجتهدين بذلوا جهدهم في تحقيق

[1] شرح العقيدة الطحاوية للعلامة ابن أبي العز الحنفي (ص: ١٨٨)

[2] شرح الفقه الأكبر (ص: ١٠)

المسائل الشرعية، وتدقيق النظائر الفرعية، واستنبطوا أحكام الفروع عن الأدلة الأربعة، فاتفاقهم حجة قاطعة، واختلافهم رحمة واسعة، فمنهم أصحاب الطبقة العالية من الاجتهاد، وهم الذين صار الدين بهم أقوى عماد، وضعوا المسائل على قواعد أصولهم، وهذبوا مسائل الاجتهاد مع تنقيح طرق النظر على مذاهبهم، يستمدون في استنباط الأحكام من الكتاب والسنة والإجماع والقياس من غير تقليد، لا في الأصول، ولا في الفروع لأحد من الناس، وحالهم متفاوتة في اشتهار مذاهبهم، واعتبار مشاربهم، وممن شاع مذهبهم في الأعصار، واشتهر علمهم في الأقطار والأمصار، إمامنا الأعظم أبو حنيفة نعمان بن ثابت الكوفي، ومالك بن أنس، وسفيان الثوري، وابن أبي ليلى محمد بن عبد الرحمن، وعبد الرحمن الأوزاعي، ومحمد بن إدريس الشافعي، وأحمد بن حنبل، وداود بن علي الأصفهاني'' (مقدمة شرح وقاية)[1]

''علماءِ دین وائمہ مجتہدین نے مسائل شرعیہ کی تحقیق اور نظائر فرعیہ کی تدقیق میں بہت کوشش کی، انھوں نے اُدلہ اربعہ سے فروعی احکام کا استنباط کیا، ان کا اتفاق حجت قاطعہ ہے اور ان کا اختلاف وسیع رحمت ہے۔ ان میں سے بلندطبقہ کے مجتہد وہ ہیں جن سے دین کو تقویت پہنچی، انھوں نے اپنے بنا کردہ اصول پر مسائل کو جانچا، مسائل اجتہاد کی تنقیح وتہذیب کی، استنباطِ احکام میں کتاب وسنت، اجماع اور قیاس سے مدد لی، اصول وفروع میں کسی کے مقلد نہیں بنے، شہرتِ مذہب کے لحاظ سے ان کے مختلف مراتب ہیں۔ ان میں سے جن کا مذہب زمانوں اور شہروں میں شائع ہوا وہ مندرجہ ذیل ہیں: امام اعظم ابو حنیفہ نعمان بن ثابت کوفی، مالک بن انس، سفیان ثوری، ابن ابی لیلی محمد بن عبدالرحمٰن، عبدالرحمٰن اوزاعی، محمد بن ادریس شافعی، احمد بن حنبل اور داود بن علی اصفہانی رحمہم اللہ''

[1] مقدمة عمدة الرعاية حاشية شرح الوقاية (ص: ٦)

اہل حدیث اور اہل رائے کا طریق استدلال:

سعید بن مسیّب، ابراہیم، زہری، امام مالک اور ان کے بعد کے زمانے میں ایک ایسی قوم تھی جو رائے سے خوض اچھا نہیں جانتے تھے،فتوی اور استنباط سے سوائے اشد ضرورت کے ڈرتے تھے، ان کی زیادہ توجہ حدیث کی طرف تھی، اسی وجہ سے اسلامی شہروں میں تدوین حدیث واثر کی شہرت ہوئی۔ ان سے بڑے بڑے اہل علم نے حجاز، شام، یمن،عراق اور خراسان کا سفر کیا اور کتابیں جمع کیں، ان کے پاس ذخیرہ حدیث اس قدر جمع ہوا جو ان سے پہلے کسی کے پاس جمع نہیں تھا، یہاں تک کہ ایک ایک حدیث کی ان کے پاس سو سو سندیں تھیں،غریب ومستفیض کی معرفت کا ان کو خوب موقع ملا، احادیث کا انکشاف ان پر پہلے لوگوں سے کہیں زیادہ ہوا، ان کے اکابر عبدالرحمٰن بن مہدی، یحییٰ بن سعید القطان، یزید بن ہارون،عبدالرزاق، ابوبکر بن ابی شیبہ، مسدد، ہناد، احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ،فضل بن دکین،علی بن مدینی اور ان کے ہم عصر تھے۔ یہ محدثین کا پہلا طبقہ ہے، ان میں سے محققین فن حدیث اور مراتب روایت کو مضبوط کرنے کے بعد فقہ کی طرف متوجہ ہوئے۔ ان میں سے کسی کی یہ رائے نہ تھی کہ کسی سابق آدمی کی تقلید کی جائے، ان کو ہر مذہب میں احادیث وآثار متناقضہ ملتے تھے، پس وہ احادیث وآثار کا ان قواعد پر تتبع کرتے تھے جو انھوں نے خود محکم کیے تھے۔ ان کا خلاصہ یہ ہے:

اگر ان کو کسی مسئلہ میں قرآن ناطق ملتا تو اس پر فیصلہ کرتے اور اگر قرآن محتمل وجوہ ہوتا تو حدیث سے اس کی خاص وجہ کو ترجیح دیتے۔ اگر قرآن میں نہ ملتا تو سنت کی طرف رجوع کرتے، خواہ مشہور ہو یا کسی اہل بیت یا اہل بلد کے ساتھ مخصوص ہو، کسی نے اس پر عمل کیا ہو یا نہ کیا ہو، جب کسی مسئلہ میں حدیث ملتی تو پھر کسی اثر کی پیروی نہ کرتے تھے۔ احادیث کے تتبع کے بعد آثار صحابہ وتابعین کی طرف رجوع کرتے، کسی بلد یا قوم کی اس میں قید نہ تھی، جیسا کہ پہلے لوگوں کی روش تھی، اگر جمہور کا اس پر اتفاق ہو تو درست، وگرنہ زیادہ اَعلم، اَحفظ، اَتقی کی بات لیتے یا ان میں سے جو مشہور ہو اس کی بات کو اخذ کرتے، اگر کسی جگہ دو قول ہوتے تو وہ مسئلہ ذات قولین ہوتا، اگر اس سے مسئلہ کا جواب نہ ملتا تو عموماتِ کتاب وسنت، ایماء، اقتضاء کی طرف رجوع کرتے اور نظیر مسئلہ اس پر محمول کرتے جب بادی الرائے

میں دونوں متقارب ہوں۔ ان باتوں میں وہ قواعد و اصول پر اعتماد نہیں کرتے تھے بلکہ جس سے ان کو یقین واطمینان قلب پیدا ہو جائے۔

جب محدثین نے فقہ کی ترتیب اس طریقہ پر دی تو ہر ایک مسئلہ میں ان کو حدیث ملی، خواہ مرفوع متصل ہو یا مرسل یا موقوف صحیح یا حسن یا اعتبار کے لائق، یا ان کو کسی نہ کسی خلیفہ یا قاضی کا قول مل گیا، یا عموم واقتضاء واستنباط سے اس مسئلہ کی حقیقت کو پہنچ گئے، اسی وجہ سے ان محدثین کو اللہ تعالی نے عمل بالسنہ کی توفیق بخشی۔ ان میں بہت بڑے وسیع الروایہ،عظیم الشان اور حدیث کو جاننے والے امام احمد بن حنبل پھر اسحاق بن راہویہ تھے۔

اس کے بعد ایک ایسا قرن پیدا ہوا جن کو جمع شدہ ذخیرہ حدیث ہاتھ آیا تو وہ صحیح وضعیف کی تمیز کی طرف متوجہ ہوئے اور احادیث کو ابواب فقہ کے موافق مرتب کیا، یہ بخاری، مسلم، ابوداود، عبدبن حمید، ابن ماجہ، ابو یعلی، ترمذی، نسائی، دارقطنی، حاکم، بیہقی، خطیب، دیلمی، ابن عبدالبر اور اس قسم کے لوگ ہیں۔ ان میں سب سے بڑے عالم اور تصنیف میں زیادہ مشہور چار آدمی ہیں، جن کا زمانہ قریب قریب ہے۔ اول بخاری: ان کی غرض صحیح، مستفیض، متصل احادیث کو جمع کرنا اور فقہ، سیرت اور تفسیر کو اس سے استنباط کرنا تھا، بخاری نے جامع صحیح کو اسی شرط پر تصنیف کیا اور اپنی شرط کو پورا کیا، اس کی شہرت چاردانگ عالم میں اس قدر ہوئی کہ اس سے بڑھ کر کوئی درجہ نہیں۔ پھر مسلم پھر ابوداود اور پھر ترمذی کا درجہ ہے۔

اہل الرائے، اہل حدیث کے مقابل زمانہ مالک وسفیان اور ان کے بعد ایک ایسا گروہ تھا جو مسائل کو مکروہ نہ جانتے اور نہ فتوی سے ڈرتے۔ ان کا یہ فرمودہ ہے کہ دین کی بنیاد فقہ پر ہے، اس کی اشاعت کی ضرورت ہے۔ یہ حدیث کی روایت سے ڈرتے اور مرفوع کے بیان سے گھبراتے، ان کے پاس ذخیرہ احادیث و آثار اس قدر نہ تھا کہ وہ اہل حدیث کے موافق استنباط کر سکتے، مختلف شہروں کے علماء کے اقوال کی طرف نظراً وجمعاً متوجہ نہ ہوئے اور اپنے آپ کو قابل اعتماد نہ سمجھا، اپنے اساتذہ ائمہ کے متعلق ان کا یہ عقیدہ تھا کہ وہ تحقیق کے درجہ علیا کو پہنچ چکے ہیں، ان کے دل انھی کی طرف زیادہ مائل تھے۔ حد درجہ کے ذکی وذہین تھے، لہٰذا ان لوگوں نے فقہ کی بناء قاعدہ تخریج پر ڈالی۔ اگر کوئی مسئلہ آتا تو اولاً اس کو اپنے اصحاب کے اقوال پر پیش کرتے، اگر صراحتاً جواب ملتا تو فبہا، وگرنہ اس کے کلام کے عموم سے نکالتے، بعض دفعہ مسئلہ کی

نظیر ملتی تو اس پر اس کو محمول کرتے، کبھی مصرح بہ مسئلہ کی تخریج سبر وحذف سے نکال کر کام چلاتے، یہی اہل الرائے کی فقہ ہے۔ (حجة الله البالغة)[1]

اہل حدیث اور اہل الرائے میں فروعی اختلاف کی نفی کیوں؟

سوال: جب اہل الرائے اور اہل حدیث کے طریق استدلال میں اتنا فرق ہے تو آپ فروعی اختلاف کی نفی کیوں کرتے ہیں؟

جواب: یہ خاص طرز استدلال مخصوص نفسیات سے تعلق رکھتا ہے۔ جرأت، کمزوری، حافظہ اور اپنے اساتذہ کے اقوال کو احادیث مرفوعہ یا موقوفہ کی طرح سمجھنا، اس زمانہ میں یہ اور اس قسم کے دیگر اسباب ان کو اس مخصوص طرز فکر کی طرف لے گئے، اور محدثین کا اتقاء، قوتِ حفظ اور ملکہ تنقید ان کو دوسرے طرزِ استدلال کی طرف لے گیا۔ ان کے ملانے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حدیث کے ہوتے ہوئے اہل الرائے کے قول کو رد کرنا چاہیے اور حدیث اور اقوال صحابہ وتابعین کی عدم موجودگی میں اہل الرائے کی رائے وزنی ہونی چاہیے۔

شروع زمانہ سے بعض اہل الرائے بھی آہستہ آہستہ محدثین کے طریق پر آ گئے اور اپنے اساتذہ کے کمزور اقوال کو چھوڑنا شروع کر دیا، اسی طرح بعض محدثین بھی اہل الرائے کی طرح اپنے اساتذہ کی تائید میں کمر بستہ ہوئے۔ کتب فقہ حنفی کی ورق گردانی سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض ہمیشہ ضعیف اور ردی اقوال کو چھوڑتے رہے ہیں۔ طبائع چونکہ مختلف ہوتی ہیں، اس لیے کسی نصب العین پر جمع نہ ہو سکے، کمی صرف اس قدر ہے کہ جو مجموعہ محدثین نے تیار کیا اس کی طرف یہ راغب نہ ہوئے۔

یہی حال اہل حدیث کا رہا ہے۔ جس فریق نے دونوں فریق کے سعی واجتہاد سے فائدہ اٹھایا وہ دوسرے گروہ کے زیادہ قریب ہوگیا، اگر یہ تسلسل اسی طرح رہتا تو غالبًا اہل الرائے اور اہل حدیث ایک دوسرے سے متأثر ہو کر ایک راستے پر آجاتے، کیونکہ نہ ان میں کوئی اصولی اختلاف ہے اور نہ فروعی کہ جس کی وجہ سے اہل حدیث اور حنفیہ الگ الگ رہتے۔ پھر بھی طرفین سے متاثر جو دونوں فریق کے محققین نے طریق بین بین ذکر کیا ہے بالکل ایک ہے۔

---

[1] حجة الله البالغة (١/ ١٤٧-١٥٢) المبحث السابع، باب الفرق بين أهل الحديث وأصحاب الرأي.

مثلاً بعض حنفیہ نے رفع الیدین اور آمین بالجہر کو سنت قرار دیا ہے،[1] بلکہ بعض نے رفع وجہر کو ترک واخفا پر ترجیح دی ہے۔[2] بعض فاتحہ خلف الإمام کے قائل ہوگئے۔[3] پانی کے مسائل میں مذہب شافعی اور بعض نے مذہب مالک کو راجح قرار دیا۔[4] اسی طرح اہل حدیث بھی رائے اور قیاس صحیح کی طرف متوجہ ہوئے، اہل الرائے کے بہت سے مسائل، جو دیگر ائمہ کیساتھ مختلف تھے، ان کو ترجیح دی۔

علامہ سندھی[5] مولانا عبدالحی[6]، مولوی رشید احمد گنگوہی[7]، مولوی انور شاہ کاشمیری صاحب[8] وغیرہم نے رفع الیدین کی نسبت صاف اعتراف کیا ہے۔ علامہ ابن ہمام نے فتح القدیر میں آمین بالجہر والإخفاء میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے۔[9]

---

1. دیکھیں: الفوائد البهية في تراجم الحنفية (ص: ١١٦) فتاوی عبد الحي لكهنوي (ص: ١٦٨،١٦٧)
2. دیکھیں: التعليق الممجد على موطأ الإمام محمد، عبد الحي الكهنوي (ص: ١٠٥،٩١)
3. جیسے امام محمد (سری نمازوں میں) اور ان کے شاگرد رشید امام ابوحفص احمد بن حفص کبیر اور شیخ التسلیم نظام الدین الہروی وغیرہم، مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: توضیح الکلام للشیخ إرشاد الحق الأثری ﷾ (١/ ٣٩،٢٦)
4. السعاية (١/ ٣٧٠)، التعليق الممجد (ص: ٦٧)
5. حاشية السندي على سنن النسائي، كتاب الافتتاح، باب رفع اليدين قبل التكبير (٨٧٦) حاشية على سنن ابن ماجه، كتاب الصلاة، باب رفع اليدين إذا ركع واذا رفع رأسه من الركوع (٨٥٩)

نوٹ: علامہ ابوالحسن سندھی حنفی ہیں، جن کو رفع الیدین کرنے کی وجہ سے اس وقت کے حنفی قاضی نے جیل بھیج دیا تھا۔ دیکھیں: مسلك الإنصاف للشيخ السيد رشد الله السندي پير جهنڈا، بحواله التحقيق والإيضاح (للبس) ما في نور الصباح للأستاذ إرشاد الحق الأثري حفظه الله.

6. السعاية (٢/ ٢١٣) بلکہ مولانا مرحوم خود بھی رفع الیدین کرتے تھے۔ ملاحظہ ہو: فتاوی ثنائية (١/ ٥٩٧)
7. فتاوی رشيدية (٢/ ٧٥، ٧٦)
8. فيض الباري (٢/ ٢٥٥)، معارف السنن (٢/ ٤٥٨، ٤٥٩)

فائدہ: شاہ صاحب اپنے شاگردوں کو فرمایا کرتے تھے کہ گاہے بگاہے اس پر عمل کر لینا چاہیے، تاکہ قیامت میں یہ سوال نہ ہو کہ اس سنت کو کیوں چھوڑا؟ مولوی عبدالحق صاحب ملتانی، جو ان کے شاگرد ہیں، کی روایت ہے کہ میں نے شاہ صاحب کو رفع الیدین کرتے دیکھا ہے۔ (فتاوی ثنائيه: ١/ ٥٩٧)

9. فتح القدير (١/ ٢٥٧) نیز دیکھیں: السعاية (٢/ ١٧٦)

مولوی عبدالحی فرماتے ہیں:

”وأما دعوى نسخه كما صدر عن الطحاوي مغترا بحسن الظن بالصحابة التاركين وابن الهمام والعيني وغيرهم من أصحابنا فلسيت بمبرهن عليها بما يشفي العليل، ويروي الغليل“ (التعليق الممجد)[1]

”نسخ کا دعوی جیسے طحاوی، ابن ہمام، عینی اور ہمارے دیگر اصحاب سے صادر ہوا ہے صحابہ تارکین پر حسن ظن رکھتے ہوئے، اس پر کوئی ایسی دلیل نہیں جس سے تشفی ہو۔“

ملا جیون حنفی استاد عالم گیر بادشاہ کی تفسیر میں ہے:

”فإن رأيت الطائفة الصوفية والمشايخ الحنفية تراهم يستحسنون قراءة الفاتحة للمؤتمّ كما استحسنه محمد“[2]

یعنی جماعت صوفیہ اور مشائخ حنفیہ مقتدی کے لیے قراءتِ فاتحہ کو مستحسن سمجھتے تھے۔

مولانا اسماعیل شہید رحمہ اللہ نے تو رفع الیدین کی ترجیح پر ایک رسالہ لکھا اور اس پر عامل ہوئے۔[3]

اور شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”والذي يرفع أحب إلي ممن لا يرفع“ (حجة الله البالغة)[4]

”رفع الیدین کرنے والا نہ کرنیوالے سے مجھے زیادہ پیارا معلوم ہوتا ہے۔“

اسی طرح اہلحدیث، حنفیہ کی طرف بہ نسبت شافعیہ کے زیادہ مائل ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان کی درس گاہوں میں فقہ حنفی موجود ہے۔ مولانا مولوی محمد حسین صاحب مرحوم بٹالوی اپنے آپ کو حنفی اہل حدیث کہلایا کرتے تھے۔ میاں صاحب سید نذیر حسین مرحوم کے فتاوی کا اکثر حصہ فقہ حنفی کی کتب سے ماخوذ ہے۔

---

1. التعليق الممجد (ص: ٩١)
2. تفسير أحمدى (ص: ٤٢٧، مطبوعه كريمى بمبئى) توضيح الكلام (١/ ٢٧)
3. یعنی ”تنوير العينين في إثبات رفع اليدين“ یہ رسالہ دفتر مرکزی جمعیت اہل حدیث لاہور سے تقریباً ۱۹۹۰ء میں مولانا اسماعیل سلفی رحمہ اللہ اور مولانا محمد عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ کی تقدیم اور تصحیح و تعلیق سے شائع ہو چکا ہے۔ (بحواله التحقيق والإيضاح للأستاذ إرشاد الحق الأثري حفظه الله)
4. حجة الله البالغة (٢/ ١٠)

قراءت فاتحہ کے متعلق شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ کا فتویٰ:

سوال: مقتدی را باقتدائے امام در نماز ملاحظہ حدیث: "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب"[1] و آیت کریمہ ﴿وَ اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَ اَنْصِتُوْا﴾ [الأعراف: ۷/ ۲۰۴] چہ حکم خواہد شد، وازاقوال ابی حنیفہ رحمہ اللہ چناں معلوم میشود کہ خواندن فاتحہ باقتدائے امام مقتدی را ممنوع است، ونزد شافعی بغیر خواندن فاتحہ عدم جواز الصلوٰۃ قرار یافتہ، چہ باید کرد وعمل فتوی کدام بزرگ دریں امر مستحسن است؟ بینوا توجروا۔

جواب: از مولانا شاہ عبد العزیز خواندن سورۃ فاتحہ باقتدائے امام مقتدی رانزد ابو حنیفہ ممنوع است ونزد محمد ہر گاہ کہ امام خفی بخواند جائز بلکہ اولی ونزد شافعی بدوں خواندن فاتحہ عدم جواز الصلاۃ ونزد فقیر ہم قول شافعی ارجح است واولی، چراکہ بملاحظہ حدیث صحیح "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب" بطلان نماز ثابت میشود۔ وقول ابی حنیفہ نیز جا بجا وارد است وقول من خلافش افتد قول ما را ترک باید نمود وبرحدیث عمل باید کرد وحال آیت کریمہ ﴿وَ اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ الخ﴾ ایں است کہ ہر گاہ امام سورۃ دیگر ضم کند، مقتدی خاموش گردیدہ سماعت کند نہ کہ برائے سورت فاتحہ کہ ام الکتاب است، مستثنی است از مفہوم اخص احادیث صحیحہ وعلماء محققین ومحدثین ومفسرین دریں باب بسیار گفتگوئی کردہ اند، تنقیح بریں معنی گردیدہ کہ سورۃ فاتحہ درپس امام باید خواند کہ این طور ہر گاہ امام لفظ الحمد بخواند مقتدی بشنود وبگوید، الحمد تا آخر سورت بہمیں باخفاء ضم کردہ باشد ہر گاہ امام آمین برسد ہمہ مقتدیاں بگویند بالمدوالجہر آمین۔ ودریں باب ہم در صحیح بخاری حدیثے وارد الحال شان نزول موافق بیان وتحقیقات الشیخ الاکمل شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی دریافت باید کرد کہ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم در مسجد مدینہ نماز ادا می فرمودند وصحابہ نیز باقتدائے آنحضرت نماز مے خواندند، وہر سورت را کہ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم بہ جہر ضم می فرمودند مقتدیاں آن را مخفی میخواندند، ہر گاہ کہ الحمد تمام نمودہ شروع ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلَى﴾ فرمودند، صحابہ نیز بمتابعت شروع سورۃ مذکور نمودند،

---

[1] اس حدیث کی تخریج آگے آرہی ہے۔

درہمیں اثناء ایں آیت نازل گردید ﴿وَ اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ الخ﴾ پیغبر خدا ﷺ فرمودند "قراء ة الإمام قراء ة له"[1] از ینجا صاف ثابت شد کہ آیت کریمہ مذکورہ برائے ممانعت سورۃ دیگر وارد گردیدہ، نہ کہ برائے فاتحہ، وباز ہمہ صحابہ بہ تبعیت رسول اللہ ﷺ سورۃ فاتحہ ہمیشہ ادامی نمودند، گاہے رسول اللہ ﷺ ممانعت نفرمود۔ لہٰذا لازم است کہ ضم فاتحہ مقتدی بہ تبعیت امام نیز کردہ باشد، داخل تابعان مفسرین ومحدثین خواہد شد، ودریں معنی ترک فاتحہ خلاف حدیث صحیح عملش خواہد شد، وچہ عجب کہ صحت ایں حدیث بامام ابوحنیفہ نہ رسیدہ باشد، ہرگاہ کہ الحال از صدہا وہزارہا علمائے محققین مثل امام بخاری وصاحب مسلم وغیرھم رحمہم اللہ صحت ایں ثابت شد۔ از ترکش ملام خواہد شد۔ (فقط) (مجموعہ فتاوی خاندان شاہ ولی اللہ صاحب از مرزا کریم اللہ بیگ)[2]

سوال: نماز میں مقتدی کے لیے بلحاظ حدیث "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب"[3] (بغیر فاتحہ کے نماز نہیں ہوتی) اور بلحاظ آیت ﴿وَ اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَ اَنْصِتُوْا﴾ (جب قرآن پڑھا جائے تو اسے سنو اور چپ رہو) فاتحہ پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ امام ابوحنیفہ کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کے پیچھے الحمد پڑھنا منع ہے، اور امام شافعی کے نزدیک بغیر الحمد پڑھنے کے نماز نہیں ہوتی، اب کیا کرنا چاہیے اور کس امام کے فتوی پر عمل کرنا بہتر ہے؟

جواب: از مولانا شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ: اس مقدمہ میں مقتدی کے لیے امام کے پیچھے سورت الحمد پڑھنا امام ابوحنیفہ کے نزدیک منع ہے اور امام محمد کے نزدیک، جس میں امام آہستہ پڑھے،

---

1. اس کی تخریج آگے آرہی ہے۔
2. یہ مجموعہ تو مجھے نہیں ملا البتہ شاہ صاحب کا یہ فتوی مکتبہ سلفیہ لاہور سے ۱۳۷۶ھ میں شائع ہو چکا ہے۔ استاذ گرامی محترم الشیخ ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ نے مولانا محمد سعید بنارسی کی کتاب "تعليم المبتدئ في تحقيق القراءة للمقتدي" (۱/ ٤۱) کے حوالے سے اس فتوی کی مکمل سند نقل کی ہے۔ دیکھیں: توضيح الكلام (۱/ ۳٤)
3. دیکھیں: كتاب القراءة للإمام البخاري (ص: ٥٧) كتاب القراءة للبيهقي (ص: ١٢٧) نیز دیکھیں: صحيح البخاري (٧٥٦) صحيح مسلم (٣٩٤) تفصیل کے لیے دیکھیں: إرواء الغليل (٢/ ١٠)

جائز ہے بلکہ اولی ہے، اور امام شافعی کے نزدیک الحمد پڑھے بغیر نماز جائز نہیں[1] اور اس فقیر کے نزدیک یہی قول امام شافعی کا ترجیح رکھتا ہے اور بہتر ہے، کیونکہ اس صحیح حدیث ''نماز نہیں ہوتی مگر سورۃ فاتحہ سے'' کے لحاظ سے نماز کا بطلان ثابت ہوتا ہے۔ اور امام ابوحنیفہ کا قول جابجا وارد ہے کہ جس جگہ صحیح حدیث وارد ہو اور میری بات اس کے خلاف پڑے تو میری بات کو نہ مانو اور رسول اللہ کی بات پر چلو۔

اور آیت کریمہ کا حال یہ ہے کہ جس وقت امام دوسری سورت ملائے تو مقتدی چپ رہے اور سنے، نہ کہ سورہ فاتحہ کہ وہ ام الکتاب ہے، کیونکہ وہ بعض صحیح احادیث کے باعث مفہوم سے مستثنیٰ ہے۔ علماء میں سے محققین اور محدثین اور مفسرین نے اس باب میں بہت گفتگو کی ہے، آخر یہ بات ٹھہری کہ مقتدی امام کے پیچھے سورۃ الحمد پڑھے۔ اس طریقے سے کہ جب امام لفظ الحمد للہ پڑھے تو مقتدی سنے اور آخر سورت تک آہستہ آہستہ ساتھ ملائے اور پڑھے، جب امام آمین پر پہنچے تو سب مقتدی پکار کر آمین کہیں، اس باب میں صحیح بخاری میں ایک حدیث وارد ہے۔[2]

اب آیات کا شان نزول شیخ کامل شاہ ولی اللہ صاحب کے بیان اور تحقیقات کے موافق معلوم کیجیے کہ پیغمبر خدا ﷺ مدینہ کی مسجد میں نماز ادا کیا کرتے تھے اور صحابہ بھی آنحضرت ﷺ کے پیچھے نماز پڑھتے تھے، اور جس سورت کو حضرت جہر کے ساتھ ملاتے تھے مقتدی لوگ اس کو آہستگی کے ساتھ پڑھتے تھے تو جب الحمد کو ختم کر کے ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ شروع کی تو صحابہ بھی پیروی کی راہ سے اس سورت کو پڑھنے لگے تو تب یہ آیت اتری: ﴿وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ... الخ﴾ تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "قراءة الإمام قراء ة له"[3] (امام کی قراءت مقتدی کی قراءت

[1] ان مذاہب پر جامع اور مفصل گفتگو کے لیے ملاحظہ ہو: توضیح الكلام للشيخ إرشاد الحق الأثری حفظه الله (١/ ٥٤-٩٩)

[2] صحيح البخاري: كتاب الأذان ، باب جهر المأموم بالتأمين (٧٨٢) صحيح مسلم : كتاب الصلاة، باب التسميع والتحميد والتأمين (٤١٠)

[3] **ضعیف**. كتاب القراء ة للبيهقي (ص: ١١٠) سنن الدار قطني (١/ ٣٢٥) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: حفاظِ حدیث کے نزدیک یہ روایت ضعیف ہے اور اس کے تمام طرق معلول ہیں۔ (فتح الباري: ٢/ ٧٢٤٢، التلخيص الحبير (١/ ٢٣٢)، ملاحظہ ہو: تحقیق الکلام از مولانا عبدالرحمٰن ←

ہے) اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت دوسری سورت کے منع کے لیے اتری، نہ کہ سورت فاتحہ کے لیے۔ اور پھر صحابہ رسول اللہ ﷺ کے پیچھے ہمیشہ الحمد پڑھتے رہے اور آپ نے کبھی منع نہیں فرمایا۔ پس لازم ہے کہ مقتدی لوگ امام کے پیچھے فاتحہ پڑھا کریں، تا کہ مفسرین اور محدثین کے تابعداروں میں رہیں اور اس کو چھوڑنا یہ عمل حدیث صحیح کے خلاف واقع ہوگا۔ اور کونسی تعجب کی بات ہے کہ اس حدیث کی صحت امام ابوحنیفہ کو نہ پہنچی ہو، اور جب صدہا اور ہزاروں علماء محققین مثل امام بخاری اور مسلم وغیرہ سے اس حدیث کی صحت ثابت ہو چکی ہے تو اس کو چھوڑنے والا مطعون ہوگا۔

اہل حدیث اور احناف میں تقلید کا اختلاف:

سوال: حنفیہ تقلید کی طرف دعوت دیتے اور اسے واجب کہتے ہیں، اور اہل حدیث تقلید کی مذمت کرتے اور اسے حرام کہتے ہیں تو پھر اتحاد کیسے؟

جواب: حرمت اور وجوب کے قائل دو قسم کے لوگ ہیں:

۱۔ غالی: جن کے درمیان نزاع حقیقی ہے۔

۲۔ محققین: دراصل ان میں نزاع لفظی ہے۔

جس تقلید کی اہل حدیث مذمت کرتے ہیں اور اس کو حرام کہتے ہیں ان کے ادلہ کو اگر دیکھا جائے تو ایسی تقلید کی حرمت و مذمت کا محققین حنفیہ بھی اقرار کرتے ہیں، اور جس تقلید کو حنفیہ واجب کہتے ہیں اس کے ادلہ کو اگر دیکھا جائے تو ایسی تقلید سے اہل حدیث کو بھی مفر نہیں۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ دین میں تین قسم کی تقلید حرام ہے:

۱۔ استحسان تربیت کی وجہ سے تقلید آباء پر اکتفاء کرنا اور قوت فکر اور دلیل کی طرف رجوع نہ کرنا، یعنی قرآن وسنت سے اِعراض اور جدی طریق پر جمود۔

۲۔ ایسے شخص کی تقلید کرنا جو قابل اتباع نہیں۔

۳۔ قیام حجت کے بعد بھی سابق طریق پر اڑے رہنا۔

← مبارکپوری (۲/ ٦٧ ، ١٥٤) توضیح الکلام از مولانا ارشاد الحق اثری ﷾ (۲/ ٤٩٦ ، ٦٤٦) شیخ بدیع الدین شاہ راشدی ﷫ نے اس حدیث کی تحقیق پر مستقل رسالہ تصنیف کیا ہے، جس کا نام انھوں نے "المرآة لطرق حديث من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة" رکھا ہے۔

تقلید کے جواز یا وجوب کی صورت:

جب مکلّف خود مسئلہ کی تحقیق نہ کر سکے اور اس کو تفصیل معلوم نہ ہو تو اس صورت میں بعض دفعہ تقلید جائز اور بعض دفعہ واجب ہوتی ہے، مگر جو تقلید کی مطلق مذمت کرتے ہیں وہ اس صورت کو تقلید نہیں کہتے اور جو جائز یا واجب کہتے ہیں وہ اس کو تقلید کی قسم قرار دیتے ہیں۔

”قال أبو عبد الله بن خواز منداد البصري المالكي: التقليد: معناه في الشرع: الرجوع إلى قول لا حجة لقائله عليه، وذلك ممنوع منه في الشريعة، والاتباع: ما ثبت عليه حجة“ (إعلام: ۲۸، هندى)[1]

یعنی تقلید کا شرعی معنی ایسے قول کی طرف رجوع کرنا ہے جس کے قائل کی کوئی دلیل نہ ہو اور یہ شریعت میں منع ہے اور اتباع وہ ہے جس پر دلیل وحجت قائم ہو۔

اب تقلید کی حرمت و مذمت کی تمام ادلہ کو پہلی تین قسموں پر محمول کرنا چاہیے اور جواز اور وجوب کی اُدلہ کو پچھلی دو قسموں پر۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

’’تحریف ادیان کا چھٹا سبب غیر معصوم کی تقلید ہے، علماءِ امت میں سے کوئی عالم کسی مسئلہ میں اجتہاد کر لے تو اس کے متبعین یہ خیال کریں کہ یہ قطعاً یا غالباً ٹھیک ہے، اس وجہ سے وہ صحیح حدیث کو رد کر دیں، اس تقلید سے مراد وہ تقلید نہیں جس میں مقلد کا یہ عقیدہ ہو کہ مجتہد سے خطا بھی ہو جاتی ہے اور صواب کو بھی پہنچتا ہے اور جب مجھے اس کے خلاف حدیث ملے گی تو اس کی بات کو چھوڑ دوں گا اور حدیث کی پیروی کروں گا۔ آیت: ﴿اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾ [التوبہ: ۹/۳۱] (یہود و نصاری نے اپنے فقیروں اور علماء کو اللہ تعالیٰ کے علاوہ رب بنا لیا) کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا[2] کہ یہ لوگ ان کی عبادت نہیں کرتے تھے بلکہ جب یہ لوگ ان کے لیے کوئی چیز حلال کرتے تو یہ حلال سمجھتے اور اگر حرام

---

[1] إعلام الموقعين (۲/ ۱۷۸)

[2] سنن الترمذي: أبواب تفسير القرآن، باب من سورة التوبة (۳۰۹۵) وقال: هذا حديث حسن غريب (صحيح سنن الترمذي للألباني، برقم: ۲٤۷۱)

کرتے تو حرام سمجھتے تھے۔[1] جیسے بعض نے کہا ہے:

بہ مے سجادہ رنگیں کن گرت پیر مغاں گوید
کہ سالک بیخبر نبود زراہ ورسم منزلھا[2]

اس قسم کی تقلید سے سب نے منع کیا ہے۔ ملا علی قاری رحمہ اللہ نے فرمایا:

"إذا عرفت هذا فاعلم أنه لو لم يكن نص على المرام لكان من المتعين اتباعه على العلماء الكرام فضلا عن العوام أن يعملوا بما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكذا لو صح عن الإمام نفي الإشارة، وصح إثباتها عن صاحب البشارة، فلا شك في ترجيح المثبت المسند إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، كيف وقد طابق نقله الصريح مما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالإسناد الصحيح، فمن أنصف ولم يتعسف عرف أن هذا سبيل التدين من السلف والخلف، ومن عدل عن ذلك فهو هالك بوصف المعاند، ولو كان عند الناس من الأكابر"
(تزيين العبارة لتحسين الإشارة)[3]

"اس کے بعد تم کو یقین کرنا چاہیے کہ اگر امام ابوحنیفہ سے نص نہ بھی ہوتی تو ان کے متبعین علماء کرام پر لازم تھا کہ صحیح حدیث کی پیروی کرتے، ایسے ہی امام صاحب سے اگر نفی اشارہ کی روایت بھی ہوتی تب بھی مرفوع حدیث کو ترجیح ہونی چاہیے اور یہاں تو ان سے ایک نقل صریح، حدیث ثابت کے مطابق ہے۔ منصف کے نزدیک یہ بات واضح ہے کہ یہی دیانت داری کا راستہ سلف وخلف سے چلا آتا ہے اور جو اس سے اعراض کرے، اگرچہ وہ لوگوں کے خیال میں بڑا ہو، دراصل وہ ہلاکت میں پڑا ہوا ہے۔"

---

[1] حجة الله البالغة (۱/ ۱۲۱)

[2] چادر کو شراب کے ساتھ رنگ لے اگر تجھے پیرِ مغاں (شراب پلانے والا) کہے اس لیے کہ منزل کے راستے اور طریقے سے سالک (پیر) بے خبر نہیں ہوتا۔

[3] مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے مجموع الفتاوی (۱/ ۳۸۸) میں اس کا نام "تزيين العبادة لتحسين الإشارة" ذکر کیا ہے یہ کتاب دراصل خلاصہ کیلانی کی شرح ہے۔ تلاش بسیار کے باوجود مجھے یہ کتاب نہیں مل سکی۔

چار قسم کے لوگوں کے لیے تقلید منع اور حرام ہے:

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

امام ابن حزم رحمہ اللہ کے حرمتِ تقلید کے فتوی کا محمل چار شخص ہیں:

ا۔ وہ شخص جس کو کسی قسم کا اجتہاد حاصل ہو، اگر چہ ایک ہی مسئلہ میں۔

۲۔ وہ شخص جس پر یہ واضح ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا حکم دیا، یا ایسی چیز سے منع کیا اور یہ منسوخ نہیں۔ مثلاً احادیث کا تتبع کر کے اور اس مسئلہ میں موافق ومخالف کے اقوال کو دیکھے تو ناسخ نہ پائے، یا ایک جید علماء کی جماعت کو دیکھے کہ وہ اس کی قائل ہے اور ان کا مخالف قیاس اور استنباط وغیرہ سے استدلال کرتا ہے تو ایسی حالت میں حدیث کی مخالفت کی وجہ سوائے پوشیدہ نفاق یا ظاہر حماقت کے اور کوئی شے نہیں۔

اسی طرف شیخ عزالدین بن عبدالسلام نے اشارہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

فقہائے مقلدین کی اس روش کو دیکھ کر سخت تعجب ہوتا ہے کہ وہ اپنے امام کے ماخذ کے ضعف پر مطلع ہونے کے باوجود اس کی تقلید کرتے اور کتاب وسنت اور قیاس صحیح کو چھوڑ دیتے ہیں۔ تقلید پر ایسے جامد ہو جاتے ہیں کہ کتاب وسنت کے دفع کے لیے حیلے بہانے تلاش کرتے ہیں، بعید بعید تاویلوں کی طرف رجوع کرتے ہیں اور اپنے متبوع کی طرف سے مقابلہ کرتے ہیں۔ اور فرمایا کہ لوگ ہمیشہ سے مسائل کا حکم کسی عالم سے پوچھتے آئے ہیں، کسی مذہب کی تقلید نہیں کرتے تھے اور پوچھنے والے پر کوئی انکار نہیں کرتا تھا، یہاں تک کہ یہ مذاہب اور ان کے متعصب ظاہر ہوئے۔ پس یہ لوگ اپنے امام کی تقلید کرتے ہوئے اس طرح ان کی اتباع پر قائم ہوئے جیسے وہ نبی مرسل ہے، اگر چہ اس کا مذہب ادلہ سے کتنا ہی دور ہو۔ یہ حق سے دوری اور صواب سے علیحدگی ہے جس کو کوئی عقلمند پسند نہیں کرتا۔

امام ابو شامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

جو فقہ کے ساتھ مشغول ہو اس کو چاہیے کہ ایک امام کے مذہب پر اقتصار نہ کرے بلکہ ہر مسئلہ میں اس جانب کی صحت کا اعتقاد رکھے جو کتاب وسنت کے زیادہ قریب ہو، جب علوم متقدمہ کو ضبط کرلے تو یہ بات آسان ہو جاتی ہے، اختلاف کے متأخر طریقوں اور تعصب سے بچے، اس

سے وقت ضائع ہوتا ہے۔ امام شافعی سے یہ بات پایہ تکمیل کو پہنچ چکی ہے کہ آپ نے اپنی اور غیر کی تقلید سے منع فرمایا۔

ان کے شاگرد مزنی رحمہ اللہ مختصر[1] کے شروع میں لکھتے ہیں کہ میں نے اس علم کو شافعی سے مختصر کیا اور یہ بھی بتا دیتا ہوں کہ شافعی نے اپنی اور غیر کی تقلید سے منع کیا ہے۔[2]

۳۔ وہ شخص جو عامی ہو کر ایک معین شخص کی تقلید کرتا ہے، اس کا خیال ہے کہ ایسے آدمی سے خطا نہیں ہوسکتی، جو اس نے کہا وہی ٹھیک ہے اور دل میں یہ کہے کہ میں اس کی تقلید نہیں چھوڑوں گا، اگرچہ دلیل اس کے خلاف ہی ہو۔

۴۔ وہ آدمی جو یہ کہے کہ حنفی شافعی سے فتوی نہ پوچھے، اسی طرح شافعی حنفی سے نہ پوچھے اور حنفی شافعی کی اقتدا نہ کرے۔ (حجة الله البالغة)[3]

ائمہ محققین کا طرز استدلال:

سوال: محققین کا طرز استدلال کیا ہے؟

جواب: ہم نے اہل الرائے اور اہل حدیث کا طرز استدلال الگ الگ نقل کر دیا ہے، ان کے بین بین محققین کا طرز استدلال ہے۔ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

ہر زمانے کے محققین علماء دونوں طریق پر کاربند رہے ہیں، بعض پر اہل الرائے کا طرز استدلال غالب رہا اور بعض پر اہل حدیث کا طرز استدلال، کسی کو بھی بالکلیہ ترک نہیں کرنا چاہیے، جیسے فریقین سے بہت سے ایسا ہی کیا کرتے ہیں۔ صریح حق یہی ہے کہ ایک کو دوسرے کے موافق کریں اور ایک کا خلل دوسرے سے پورا کیا جائے۔ حسن بصری کے فرمان ذیل کا یہی مطلب ہے۔ فرماتے ہیں:

اللہ کی قسم جس کے سوا کوئی بندگی کے لائق نہیں، صحیح راستہ غالی اور جافی کے درمیان ہے۔ جو اہل حدیث ہو اپنی مختار رائے کو مجتہد کی رائے پر پیش کرے، جو اہل تخریج سے ہو وہ اس قدر احادیث حاصل کرے جس سے صریح صحیح کی مخالفت سے بچے اور حدیث واثر کے

---

[1] مختصر المزني (۹/ ۳) یہ کتاب كتاب الأم للشافعي کے آخر میں چھپی ہوئی ہے۔

[2] إعلام الموقعين (۲/ ۱۸۱)

[3] حجة الله البالغة (۱/ ۱۵۶، ۱۵۷) باب حكاية حال الناس قبل المائة الرابعة وبعدها.

ہوتے ہوئے رائے سے علیحدہ رہے۔ محدث کے لیے لائق نہیں کہ ایسے قواعد میں تعمق کرے جو اس کے اصحاب نے محکم کیے ہیں اور شارع کی اس پر کوئی نص نہیں، اس وجہ سے وہ قیاس صحیح اور حدیث کو رد کرے۔ مثلاً ارسال اور انقطاع کے شائبہ کی بناء پر حدیث کو رد کر دے۔ جیسے ابن حزم نے حدیث تحریمِ معازف کو انقطاع کے شائبہ سے رد کر دیا ہے، جبکہ اصل بات یہ ہے کہ یہ حدیث متصل صحیح ہے۔[1] ایسی بات تعارض کے وقت کرنی چاہیے، محدثین کہتے ہیں فلاں أحفظ ہے، اس وجہ سے اس کی حدیث کو ترجیح دے دیتے ہیں، اگرچہ دوسری حدیث میں ترجیح کی ہزار وجہ ہو۔ روایت بالمعنی کرنے والوں کا زیادہ تر اہتمام اصل معنی کی طرف ہوتا تھا، وہ ان اعتبارات کا چنداں خیال نہ کرتے تھے جو متعمق اہل عربیت بیان کرتے ہیں۔ پس فاء، واؤ اور تقدیم وتاخیر کلمات سے استدلال کرنا تعمق میں داخل ہے۔

کئی دفعہ دوسرا راوی اس قصہ کو بیان کرتا ہے تو اس حرف کی جگہ دوسرا حرف لے آتا ہے، حق یہ ہے کہ جو راوی بھی بیان کرے ظاہر یہی ہے کہ وہ نبی ﷺ کا کلام ہو۔ اب اگر دوسری حدیث یا دلیل ظاہر ہو تو اس کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ مخرّج کے لیے لائق نہیں کہ ایسا قول نکالے جو اس کے اصحاب کے نفس کلام سے مستفاد نہ ہو اور نہ اہل عرف اور اہل لغت اس کو سمجھتے ہوں، اس کی بناء محض تخریج مناط اور حمل نظیر پر ہو، جس میں اہل وجوہ کا اختلاف اور آراء کا تعارض ہو۔ اور اگر اس کے اصحاب سے وہی مسئلہ پوچھا جاتا تو بسا اوقات وہ کسی مانع کی وجہ سے نظیر کو نظیر پر محمول نہ کرتے یا اور علت نکالتے۔ اور تخریج اس لیے جائز ہے کہ دراصل مجتہد کی تقلید ہے، یہ وہاں ہی پوری ہوتی ہے جہاں نفس کلام سے مفہوم ہو۔ اور یہ مناسب نہیں کہ کسی حدیث یا اتفاقی اثر کو کسی اپنے یا اپنے اصحاب کے قاعدے سے رد کر دے۔ جیسے حدیث مصراة[2] کا

---

[1] صحيح البخاري: كتاب الأشربة ، باب ما جاء فيمن يستحل الخمر ويسميه بغير اسمه (٥٥٩٠) امام ابن حزم رحمہ اللہ کی تردید کے لیے دیکھیں: تهذيب السنن لابن القيم (٥/ ٢٧٠ الصحيحة للألباني، برقم (٩١)

[2] صحيح البخاري: كتاب البيوع ، باب إن شاء رد المصراة (٢١٥١) اس مسئلہ میں احناف کا موقف اس حدیث کے برعکس ہے۔ ملاحظہ ہو: إعلام الموقعين لابن القيم (٢/ ١٩) تحفة الأحوذي: كتاب البيوع ، باب ما جاء في المصراة (٤/ ٣٨١) رقم الحديث (١٢٦٩،١٢٧٠)

رد کرنا یا سہم ذوی القربی کا ساقط کرنا۔ حدیث کی رعایت قاعدہ کی رعایت پر مقدم ہے۔ اس معنی کی طرف امام شافعی رحمہ اللہ نے اشارہ فرمایا ہے، کہتے ہیں[1] کہ جب میں کوئی قول کہوں یا کوئی اصل بیان کروں، پھر رسول اللہ ﷺ سے اس کے خلاف وارد ہو تو بات وہی معتبر ہے جو رسول اللہ ﷺ نے فرمائی ہے۔[2]

احکام شرعیہ کی معرفت کے لیے کتاب وسنت کا تتبع کتنی قسم پر ہے؟

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''اس کے مختلف مراتب ہیں، اعلیٰ مرتبہ یہ ہے کہ بالفعل یا بالقوۃ القریبۃ اس قدر معرفت ہو جس سے اکثر مسائل میں جواب دے سکے۔ اس مرتبہ کو اجتہاد کے نام سے مخصوص کرتے ہیں۔ یہ استعداد کبھی مندرجہ ذیل امور سے حاصل ہوتی ہے:

۱۔ جمیع روایات میں غور کرنے اور نادر نادر روایات کا تتبع کرنے سے، جیسے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے اس طرف اشارہ فرمایا ہے۔

۲۔ جس سے کوئی عاقل لغت کو جاننے والا خالی نہیں ہوتا، یعنی مواقع کلام کی معرفت۔

۳۔ جس سے کوئی آثارِ سلف کا عالم جاہل نہیں ہوتا، یعنی مختلف دلائل میں جمع کا طریق اور استدلالات کی ترتیب وغیرہ۔

اور کبھی مندرجہ ذیل طریق سے حاصل ہوتی ہے:

۱۔ فقہ کے مشائخ میں سے کسی شیخ کے مذہب پر طرق تخریج کا محکم کرنا۔

۲۔ سنن وآثار کا کچھ حصہ جاننا، جس سے اتنا پہچان سکے کہ میرا قول اجماع کے خلاف نہیں۔ یہ اصحاب تخریج کا طریقہ ہے۔

دونوں طریقوں کے مابین اوسط طریقہ یہ ہے کہ قرآن وسنت کی معرفت اس قدر ہو جس سے اجماعی مسائل کو ان کی ادلہ تفصیلیہ سے پہچان سکے اور بعض مسائل اجتہادیہ کا ان کے اُدلہ

---

[1] إعلام الموقعين (٢/ ٢٦٦) صفة صلاة النبي ﷺ للشيخ الألباني (ص: ٥٠)

[2] حجة الله البالغة (١/ ١٥٦، ١٥٧)

سے کامل علم، بعض اقوال کی بعض پر ترجیح، تخریجات کی تنقید، کھرے کھوٹے کی پہچان اس کو حاصل ہو۔ اگرچہ اتنے ادوات اس کے لیے جمع نہ ہوں جیسے مجتہد مطلق کے لیے ہونے چاہییے، ایسے شخص کے لیے دو مذہبوں میں تلفیق جائز ہے، اگر ان کے اُدلہ سے آشنا ہو اور اتنا سمجھ سکے کہ یہ قول اس قبیل میں سے نہیں کہ جس میں مجتہد کا نہ اجتہاد نافذ ہو نہ قاضی کا فیصلہ قبول ہو، نہ مفتی کا فتوی یہاں جاری ہو، ایسے شخص کے لیے جائز ہے کہ بعض پہلے لوگوں کی تخریجات کو چھوڑ دے جب ان کی عدم صحت پر مطلع ہو۔ یہی وجہ ہے کہ علماء، جو اجتہاد کا دعوی نہیں کرتے تھے، ہمیشہ سے تصنیف، ترتیب، تخریج اور ترجیح میں لگے رہے ہیں۔

اجتہاد متجزی ہے یا نہیں؟

جمہور کا یہی مسلک ہے کہ اجتہاد اور تخریج دونوں متجزی ہیں، یعنی ہوسکتا ہے کہ ایک شخص بعض مسائل میں مجتہد ہو نہ کہ کل میں، اسی طرح بعض مسائل میں تخریج کر سکے نہ کہ کل میں، مقصود صرف ظن کا حاصل کرنا ہے اور یہی تکلیف کا مدار ہے۔ تو اب اس تجزی میں کیا استبعاد ہے؟ اور جو مجتہد اور ملفق نہ ہو اس کا مذہب اکثر وہی ہوتا ہے جو اس نے اپنے بڑوں اور اپنے اصحاب اور اپنے شہر والوں کے مذاہب مروجہ میں سے کچھ امور، نادر واقعات میں اپنے مفتیوں کے فتوے اور فیصلوں میں قاضی کے فیصلے سیکھے۔ ہر مذہب کے محقق علماء کا شروع سے اب تک یہی طریقہ چلا آیا ہے۔ ائمہ مذاہب نے اپنے اصحاب کو اس کی وصیت فرمائی۔ الیواقیت والجواہر میں ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا:

''جو میری دلیل نہیں جانتا وہ میرے کلام سے فتوی نہ دے۔''[1]

جب آپ فتوی دیتے تو فرماتے:

''یہ نعمان بن ثابت کی رائے ہے، ہمارے خیال میں یہ بہت اچھی رائے ہے، جو اس سے بہتر بات پیش کرے اس کی بات کو ترجیح ہے۔''[2]

---

[1] حاشية البحر الرائق (٦/ ٢٩٣) صفة صلاة النبي ﷺ للألباني (ص: ٤٨)

[2] إعلام الموقعين (١/ ٧٥)

امام مالک رحمہ اللہ فرمایا کرتے تھے:

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا ہر آدمی کا بعض کلام لیا جاتا ہے اور بعض رد کیا جاتا ہے۔''[1]

حاکم وبیہقی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے:

"إذا صح الحديث فهو مذهبي" کہ جب حدیث صحیح ہو پس وہی میرا مذہب ہے۔[2]

ایک روایت میں ہے کہ جب میرا کلام حدیث کے مخالف ہو تو میرا کلام دیوار پر مارو اور حدیث پر عمل کرو۔[3]

ایک دن مزنی کو کہا کہ اے ابراہیم! ہر بات میں میری تقلید نہ کر، اپنے لیے اس میں غور کیا کر، کیونکہ یہ دین ہے۔ اور فرمایا کرتے کہ کسی کی بات سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قابل سند نہیں، اگرچہ زیادہ ہوں، نہ قیاس اور نہ کوئی اور شے، یہاں اللہ اور اللہ کے رسول کی اطاعت کے سوا اور کچھ نہیں۔[4]

امام احمد رحمہ اللہ فرمایا کرتے تھے:

''اللہ اور رسول کے مقابل کوئی کلام پیش نہیں ہوسکتا۔ اور فرمایا:[5]

نہ میری تقلید کر، نہ مالک، اوزاعی، نخعی وغیرہ کی۔ احکام وہاں سے لو جہاں سے انھوں نے لیے، یعنی کتاب وسنت سے۔''[6]

عامی کا مذہب:

سوال: کیا عامی کا مذہب ہوتا ہے؟

جواب: عامی کا کوئی مذہب نہیں ہوتا۔ درمختار اور اس کی شرح ردالمختار میں ہے:

---

[1] صفة صلاة النبي ﷺ (ص:٤٩)

[2] إعلام الموقعين (٤/ ٢٣٣) صفة صلاة النبي ﷺ (ص: ٥٠)

[3] إعلام الموقعين (٢/ ٢٣٢) سير أعلام النبلاء للذهبي (١٠/ ٣٥)

[4] إعلام الموقعين (٢/ ٢٦٣)

[5] إعلام الموقعين (٢/ ٢٦٣) صفة صلاة النبي ﷺ (ص: ٥٣)

[6] حجة الله البالغة (١/ ١٥٧)

”قلت: قالوا: والعامي لا مذهب له، بل مذهبه مذهب مفتيه، وعلله في شرح التحرير[1] بأن المذهب إنما يكون لمن له نوع نظر واستدلال وبصر بالمذاهب على حسبه، أو لمن قرأ كتابا في فروع ذلك المذهب، وعرف فتاوى إمامه وأقواله، وأما غيره ممن قال أنا حنفي أو شافعي لم يصر كذلك بمجرد القول كقوله أنا فقيه أو نحوي.“[2]

”میں کہتا ہوں: انھوں نے کہا ہے کہ عامی کا کوئی مذہب نہیں بلکہ اس کا مذہب اس کے مفتی کا مذہب ہے، اس کی توجیہ شرح تحریر میں یوں کی ہے کہ مذہب صرف اس آدمی کا ہوتا ہے جسے نظر واستدلال میں ایک قسم کی قوت اور مذاہب میں کافی بصیرت ہو یا جس شخص نے ان مذاہب کے فروع میں کوئی کتاب پڑھی ہو اور اپنے امام کے فتاوی اور اقوال کو جانتا ہو، اس کے سوا جو شخص حنفی، شافعی ہونے کا دعوی کرے تو وہ صرف کہنے سے ایسا نہیں ہوگا بلکہ وہ اسی طرح ہے جیسے کوئی کہے کہ میں فقیہ ہوں، میں نحوی ہوں۔“

اس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ عامی اپنی ذات کی حد تک نہ حنفی ہے، نہ مالکی، نہ شافعی، نہ حنبلی، وہ تو اپنے مفتی کے تابع ہے۔ اگر حنفی سے پوچھے تو حنفی ہے، اگر مالکی سے پوچھے تو مالکی، اگر شافعی سے پوچھے تو شافعی، اگر حنبلی سے پوچھے تو حنبلی، اگر اہل ظاہر سے پوچھے تو ظاہری، اگر اہلحدیث سے پوچھے تو اہلحدیث، غرض وہ مفتی کے تابع ہے۔

تبدیلی مذہب پر تعزیر:

سوال: علامہ شامی کے اس قول کا، جو انھوں نے بطور نتیجہ ذکر کیا ہے، کیا مطلب ہے:

”وهو ما في القنية رامزا لبعض كتب المذاهب: ليس للعامي أن يتحول من مذهب إلى مذهب، ويستوي فيه الحنفي و الشافعي“[3]

---

[1] التقرير والتحبير للعلامة ابن أمير الحاج (٣/ ٣٥١)

[2] رد المحتار (٤/ ٨٠)

[3] رد المحتار (٤/ ٨٠)

''عامی کے لیے جائز نہیں کہ ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرا مذہب اختیار کرے، اس میں حنفی، شافعی برابر ہیں۔''

اس سے تو بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ عامی صاحبِ مذہب ہوتا ہے؟

جواب: اس کا مطلب یہ ہے کہ متن میں جو انتقالِ مذہب پر فتوی تعزیر دیا گیا ہے،[1] اس سے غرض امام شافعی کی توہین نہیں بلکہ حکمت سے دلیری کو روکنا ہے۔ اگر امام شافعی کے مذہب کی توہین مقصود ہوتی تو مطلق انتقال مذہب پر ڈانٹ ڈپٹ نہ ہوتی، حالانکہ قنیہ میں مطلق انتقال مذہب پر نہی وارد ہوئی ہے۔ اس نے صاف لکھا ہے کہ عامی کے لیے ایک مذہب سے دوسرے کی طرف جانا جائز نہیں، اور اس میں حنفی شافعی برابر ہیں، یعنی نہ حنفی، شافعی بنے اور نہ شافعی، حنفی بنے۔ علامہ کا اس سے یہ مقصود ہے کہ یہ سب باتیں تعزیری ہیں، جو عوام کو روکنے کے لیے ہیں، ورنہ عامی کا مذہب دراصل کوئی نہیں ہوتا۔ متن[2] کی عبارت سے عامی کے صاحب مذہب ہونے کا وہم پڑتا ہے، حالانکہ وہ ڈانٹ ڈپٹ اور حکمت عملی ہے تاکہ عوام دلیر نہ ہو جائیں، چنانچہ قنیہ میں ڈانٹ ڈپٹ محض اس بنا پر ہے، نہ کہ حقیقت پر، اور جن لوگوں نے ان عبارتوں کو حقیقت پر محمول کیا ہے اور عوام کے لیے مذہب ثابت کیا ہے، ان کے بارے میں فرماتے ہیں:

"إنما أطلنا في ذلك لئلا يغتر بعض الجهلة بما يقع في الكتب من إطلاق بعض العبارات الموهمة خلاف المراد"[3]

''ہم نے اس لیے لمبی گفتگو کی ہے تاکہ بعض جاہل کتابوں کی مطلق عبارات سے، جس سے خلافِ مراد کا وہم پڑتا ہے، دھوکے میں نہ پڑیں۔''

خلافِ مراد کا مطلب یہ کہ عامی کے لیے مذہب ثابت کرنا اور اس کو انتقال کی اجازت نہ دینا، اور بعض جہلاء سے آج کل کے وہ مفتی مراد ہیں جو اس قسم کے فتوے دیکھ کر کچھ کا کچھ سمجھ لیتے ہیں۔

---

[1] وہ فتوی یہ ہے: ''من ارتحل الى مذهب الشافعي يعزر'' کہ مذہب شافعی اپنانے والے کو تعزیر لگائی جائے گی۔

[2] یعنی علامہ شامی کی عبارت جو گزشتہ صفحہ پر گزر چکی ہے۔

[3] رد المحتار (٤/ ٨٠)

ہمارے اس کلام کی تائید علامہ شامی کی عبارتِ ذیل سے بھی ہوتی ہے:

"(في حادثتين) قيد به لأن المستفتي إذا عمل بقول المفتي في حادثة، فأفتاه آخر بخلاف قول الأول، ليس له نقض عمله السابق في تلك الحادثة، نعم له العمل به في حادثة أخرى، كمن صلى الظهر مثلا مع مس امرأة أجنبية مقلدا لأبي حنيفة، فقلد الشافعي، ليس له إبطال تلك الظهر، نعم يعمل بقول الشافعي في ظهر آخر، وهذا هو المراد من قول من قال: ليس للمقلد الرجوع عن مذهبه "[1]

''مصنف نے دوحادثہ کی قید اس لیے لگائی ہے کہ اگر فتوی پوچھنے والا ایک فتوی دینے والے کے قول پر ایک واقعہ میں عمل کرے، پھر اس کو دوسرا مفتی پہلے کے خلاف فتوی دے تو اس واقعہ میں پہلے عمل کو نہ توڑے۔ ہاں دوسرے واقعہ میں دوسرے مفتی کے قول پر عمل کرسکتا ہے، مثلاً ایک شخص نے وضو کیا، وضو کے بعد اجنبی عورت کو ہاتھ لگا یا، اب ابوحنیفہ کی تقلید کرتے ہوئے اس نے نماز پڑھ لی، اس کے بعد اس نے شافعی کی تقلید کی، اب وہ پہلی ظہر کی قضا نہ دے، ہاں شافعی کے قول پر دوسرے وقت کی ظہر پڑھ سکتا ہے۔ "ليس للمقلد الرجوع عن مذهبه" (مقلد اپنے مذہب سے رجوع نہ کرے) کا مطلب یہی ہے کہ پہلے عمل کو نہ توڑے۔''

رد المحتار میں ہے:

"فتحصل مما ذكرنا أنه ليس على الإنسان التزام مذهب معين "[2]

ہماری گزشتہ عبارت سے یہ بات حاصل ہوتی ہے کہ کسی انسان کو مذہب معین کا التزام ضروری نہیں۔ یعنی جس سے چاہے فتوی پوچھ سکتا ہے، جس امام کے قول پر چاہے عمل کرسکتا ہے۔

کیا کوئی حنفی خلافِ مذہب حدیث پر عمل کرنے سے حنفیت سے خارج ہوجاتا ہے؟

سوال: کیا صحیح حدیث اگر مذہب کے خلاف ہوتو اس پر عمل کرنے سے حنفی حنفیت سے خارج نہیں ہوتا؟

---

[1] رد المحتار (٣/ ٣٤٨)

[2] رد المحتار (١/ ٧٥)

جواب: اس کتاب میں صاف صاف تصریح فرماتے ہیں کہ جب صحیح حدیث مذہب کے خلاف ہوتو اس پر عمل کر لینا چاہیے، اس وجہ سے وہ حنفیت سے خارج نہیں ہوگا، کیونکہ یہ صحیح حدیث امام کا مذہب ہے:

"إذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب، عمل بالحديث، ويكون ذلك مذهبه، ولا يخرج مقلده عن كونه حنفيا بالعمل به، فقد صح عنه أنه قال: إذا صح الحديث فهو مذهبي، وقد حكى ذلك ابن عبد البر[1] عن أبي حنيفة و غيره من الأئمة، ونقله أيضا الإمام الشعراني عن الأئمة الأربعة، ولا يخفى أن ذلك لمن كان أهلا للنظر في النصوص، ومعرفة محكمها من منسوخها، فإذا نظر أهل المذهب في الدليل، وعملوا به، صح نسبته إلى المذهب، لكونه صادرا بإذن صاحب المذهب."[2] انتهى

''جب صحیح حدیث مذہب کے خلاف ہوتو حدیث پر عمل کرے اور یہ اس کا مذہب ہوگا اور اس کا مقلد حدیث پر عمل کرنے سے حنفیت سے خارج نہ ہوگا۔ آپ سے بسند صحیح مروی ہے کہ جب حدیث صحیح ہوتو وہی میرا مذہب ہے۔ یہ بات ابن عبدالبر نے ابوحنیفہ اور دیگر ائمہ سے نقل کی ہے۔ امام شعرانی نے بھی ائمہ اربعہ سے اس کو نقل کیا ہے۔ یہ اس شخص کے بارے میں ہے جس کو نصوص میں غور وفکر کرنے اور محکم، منسوخ پہچاننے کی اہلیت ہو۔ جب حنفی یا شافعی مثلاً دلیل کو دیکھ کر اس پر عمل کرے تو اس کی نسبت مذہب کی طرف صحیح ہے کیونکہ صاحب مذہب نے اذن دیا ہے۔''

حجۃ اللہ البالغہ میں بحوالہ جامع الفتاوی لکھا ہے کہ اگر حنفی کہے کہ فلاں عورت سے اگر میں نے نکاح کیا تو وہ تین طلاق سے حرام ہے۔ پھر شافعی مفتی سے فتوی لیا، اس نے کہا کہ وہ عورت مطلقہ نہیں ہوتی تو شافعی کی اقتدا کر لینے میں کوئی حرج نہیں، اس لیے کہ بہت سے

---

[1] اسے حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے ''جامع بيان العلم وفضله'' اور ''الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء'' میں اور علامہ شعرانی نے المیزان میں ذکر کیا ہے، اس قول کی تخریج کے لیے ملاحظہ ہو: صفة صلاة النبي ﷺ (ص:٤٦، ٥٠)

[2] رد المحتار (١/ ٦٧، ٦٨)

صحابہ اس طرف بھی گئے ہیں۔ محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر فقیہ کہے کہ تو قطعی طور پر مطلقہ ہے، تجھے طلاق بتہ ہے اور ان الفاظ سے وہ طلاق ثلاث مراد لیتا ہے، پھر قاضی نے فیصلہ کیا کہ یہ طلاق رجعی ہے تو اس مطلق کو اس عورت کے ساتھ رہنے کی گنجائش ہے۔ [1]

"قال ولي اللّٰه: عرفني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن في المذهب الحنفي طريقة أنيقة هي أوفق الطرق بالنسبة المعروفة التي جمعت، ونقحت في زمان البخاري وأصحابه، وذلك أن يؤخذ من أقوال الثلاثة قول أقربهم بها في المسألة، ثم بعد ذلك يتبع اختيارات الفقهاء الحنفيين الذين كانوا من علماء الحديث، فرب شيء سكت عنه الثلاثة في الأصول، وما تعرضوا لنفسه، ودلت الأحاديث عليه، فليس بد من إثباته، والكل مذهب حنفي" (فيوض الحرمين، ص: ٤٨) [2]

''مجھے رسول اللہ ﷺ نے معلوم کرایا کہ حنفی مذہب میں ایک عمدہ طریقہ ہے جو اس سنت معروفہ کے ساتھ ملتا جلتا ہے جو امام بخاری وغیرہ کے زمانہ میں جمع کی گئی ہے۔ تینوں اماموں (ابوحنیفہ، ابو یوسف، محمد رحمہ اللہ) کے اقوال سے اس امام کا قول لیا جائے جو سنت کے زیادہ قریب ہو، اس کے بعد ان فقہاء حنفیہ کے اقوال کی جستجو کی جائے جو علم حدیث کے واقف گزرے ہیں، بہت سی ایسی چیزیں ہیں جن سے اصول میں ائمہ ثلاثہ نے سکوت کیا ہے اور احادیث اس پر دلالت کرتی ہیں، تو اس کو ضرور ثابت کرنا چاہیے اور یہ سب حنفی مذہب ہے۔''

مسلک اہلحدیث کی حقانیت:

سوال: کیا مذہب اہل حدیث کو حق جان کر ماننا باعث اجر ہے؟

جواب: ہاں!

---

[1] حجة اللّٰه البالغة (١/ ١٥٩)

[2] فيوض الحرمين (ص:٤٨، ٤٩)

"حكي أن رجلا من أصحاب أبي حنيفة خطب إلى رجل من أصحاب الحديث ابنته في عهد أبي بكر الجوزجاني، فأبى إلا أن يترك مذهبه، فيقرأ خلف الإمام، ويرفع يديه عند الانحطاط ونحو ذلك، فأجابه، فزوجه، فقال الشيخ بعد ما سئل عن هذه، وأطرق رأسه : النكاح جائز، ولكن أخاف عليه أن يذهب إيمانه وقت النزع، لأنه استخف بمذهبه الذي هو حق عنده، وتركه لأجل جيفة منتنة، ولو أن رجلا برئ من مذهبه باجتهاد وضح له، كان محمودا مأجورا" (رد المحتار: ٢٠٧)[1]

''نقل کیا گیا ہے کہ ابوبکر جوزجانی کے زمانے میں ابوحنیفہ کے اصحاب میں سے ایک مرد نے ایک اہل حدیث مرد کو اس کی لڑکی کی درخواست کی۔ تو اس (اہل حدیث مرد) نے انکار کر دیا مگر اس صورت میں کہ وہ اپنا مذہب چھوڑ دے اور فاتحہ خلف الامام اور رفع الیدین وغیرہ شروع کر دے تو اس نے منظور کر لیا، پھر اس کے ساتھ نکاح کر دیا۔ شیخ سے جب سوال کیا گیا تو شیخ نے کہا: نکاح تو جائز ہے لیکن ڈر ہے کہ اس کا ایمان نزع کے وقت جاتا نہ رہے، کیونکہ اس نے اس مذہب کی توہین کی ہے جو اس کے نزدیک حق تھا۔ ہاں البتہ اگر کوئی آدمی اپنے مذہب کو تحقیق کی وجہ سے چھوڑ دے تو وہ قابل ستائش اور مستحق اجر ہے۔''

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"فلذلك كان نسبة المذاهب على السواء، لا يتميز عنده مذهب من مذهب، لأن كل مذهب يحيط بما يجب من أمهات الفقه في الدين المحمدي، وإن اختلف، فلو أن أحدا لم يقتف واحدا من المذاهب لم يكن له صلى الله عليه وسلم سخط بالنسبة إليه إلا بالعرض، وهو أن يتفق اختلاف في ملته، وتقاتل بين الناس، وفساد ذات البين" (فيوض الحرمين: ٣١)[2]

''آپ کے نزدیک سب مذاہب برابر ہیں، کسی مذہب کو دوسرے سے وجہ امتیاز

---

[1] رد المحتار (٤/٨٠)

[2] فيوض الحرمين (ص: ٣١)

نہیں، کیونکہ ہر مذہب ان اصولی مسائل پر حاوی ہے جو دین محمدی میں ضروری ہیں اگر چہ مختلف ہوں۔ اگر کوئی شخص کسی مذہب کی پیروی نہ کرے تو آنحضرت ﷺ ترک مذاہب پر ناراض نہ ہوں گے، ہاں اگر اس کے ترک پر لوگوں میں اختلاف اور فساد شروع ہو تو ناراضگی بالعرض ہوگی۔''

میں کہتا ہوں کہ لوگوں میں بدعت، شرک اور کفر کی حالت بہت بدتر ہو اور لوگ ترک مذہب پر بھی لڑنے جھگڑنے اور فساد کرنے پر آمادہ ہو جاتے ہوں، مگر بعض افراد کی اصلاح کی امید ہو کہ وہ بدعت، شرک اور کفر سے بچ جائیں گے تو ایسی حالت میں اگر ترک مذہب پر فساد طاری ہو مگر یہ شر پہلے شر کی نسبت تھوڑا ہو تو اس کی پروا نہیں کرنی چاہیے، کیونکہ شر الشرین و خیر الخیرین، حسن واَحسن، قبیح واَقبح، منکر واَنکر کا خیال ہر حالت میں ضروری ہے۔

منکرین بدعات کو تنبیہ:

بعض اعمال میں خیر و شر کا اجتماع ہو جاتا ہے، مشروع پر مشتمل ہونے سے خیر اور بدعت کی آمیزش سے شر ہوتے ہیں۔ دین سے بالکل اعراض کرنے سے یہ اعمال بہتر ہوتے ہیں، جیسے منافقین اور فاسقین کا حال ہے کہ دین سے بالکل بیگانے ہوتے ہیں۔ ایسے مقام پر دو باتوں کا خیال رکھنا چاہیے:

۱۔ خود بذاتہ سنت پر ظاہراً و باطناً تمسک کرے اور اپنے معتقدین کو اس کا حکم دے اور معروف کو معروف اور منکر کو منکر خیال کرے۔

۲۔ لوگوں کو سنت کی طرف حسب الامکان دعوت دے، اگر کوئی ایسا شخص ہو کہ اگر وہ بدعت کو چھوڑے تو اس سے بھی زیادہ برے کام میں مبتلا ہوگا تو اس کو اس منکر کے ترک کی دعوت نہیں دینی چاہیے، جس سے وہ زیادہ اَنکر یا ترک واجب یا ایسے مندوب کے ترک میں گرفتار ہو جائے جس کا ترک اس فعل مکروہ سے زیادہ مضر ہو۔

جب بدعت امر مشروع پر مشتمل ہو تو اس کے بدلے میں کوئی سنت بتانی چاہیے، کیونکہ انسان کی سرشت (طبیعت) میں ہے کہ کسی شے کو کسی شے کے عوض چھوڑتا ہے، اگر خیر چھوڑے تو اس کا عوض اس کی مثل یا اس سے بہتر ہونا چاہیے۔ جیسے صاحب بدعت طعن و تشنیع کے لائق ہے،

اسی طرح تارک سنن بھی ملامت کے لائق ہے۔بعض ان سے علی الاطلاق واجب ہیں اوربعض علی التقیید ، جیسے نفلی نماز کہ ویسے واجب نہیں لیکن اگر کوئی پڑھے تو اس کے ارکان کو ادا کرنا واجب ہے، گناہ گار کو کفارے، قضاء، توبہ اور حسنات ماحیہ کی ضرورت ہوتی ہے، امام، قاضی، مفتی اور والی پر حقوق ہیں، بعض کے ترک پر مواظبت سخت مکروہ ہے، بعض امور ایسے ہیں جن کا کرنا یا چھوڑنا ائمہ پر واجب ہے اور ان سے اکثر کی تعلیم وترغیب اور ان کی طرف دعوت ضروری ہے۔

بدعات عادیہ کے بعض منکرین سنن پر عمل کرنے اور ان کی ترغیب دینے میں مقصر ہوتے ہیں، شاید ان لوگوں کی حالت ان لوگوں سے ابتر ہوتی ہے جو ایسی عبادت کے مرتکب ہوتے ہیں جن میں کچھ کراہت ہوتی ہے۔ دین امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے، ان میں سے ہر ایک دوسرے سے وابستہ ہے، منکر سے منع کے ساتھ اس معروف کا امر ضروری ہے جو اس کا بدل ہو، جیسے غیر اللہ کی عبادت سے روکنا اور عبادت الٰہی کا حکم دینا، کیونکہ اُصل الأصول لا اِلٰہ اِلا اللہ ہے۔

نفوس کام کرنے کے لیے بنائے گئے ہیں، نہ کہ بیکار رہنے کے لیے، اور ''ترک'' مقصود لغیرہ ہے۔ اگر عمل صالح اس کا بدل نہ ہو تو عمل بد کا چھوڑنا مشکل ہے۔ اعمال سیئہ چونکہ اعمال صالحہ کو بھی فاسد کر دیتے ہیں تو ان کی حفاظت کے لیے ان سے روکا جاتا ہے۔ انسان کو چاہیے کہ افعال میں مصالح شرعیہ اور مفاسد کو پیش نظر رکھے تا کہ اس کو معروف اور منکر کے مراتب معلوم ہوں اور مقابلہ کے وقت اہم کا خیال رکھے، جو شریعت انبیاء علیہم السلام لائے ہیں اس پر کار بند رہنے کی یہی حقیقت ہے۔ یہ مسئلہ نہایت طویل ہے، یہاں اس قدر کافی ہے، ہم نے رسالہ بدعت میں اس کو ذرا طول دیا ہے۔

تقلید شخصی کا حکم:

سوال: بعض علماء تقلید شخصی کے وجوب پر اجماع نقل کرتے ہیں اور بعض اس کو مقدمہ کہہ کر واجب کہتے ہیں، اور اہل حدیث اس کو غیر واجب بلکہ حرام قرار دیتے ہیں، تو ان دونوں میں تطبیق کیسے؟

جواب: محققین حنفیہ وغیرہم سب کا یہی مذہب ہے کہ اس تقلید کا وجوب بلکہ اس کا مذہب حنفی میں وجود ہی نہیں، حنفیہ کے نزدیک مفتیٰ بہ (یعنی جس قول پر فتویٰ دیا جائے) ہمیشہ ایک

شخص کا قول نہیں ہوتا، بلکہ کبھی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ ہوتا ہے، کبھی امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر، کبھی ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر اور کبھی زفر رحمہ اللہ کے قول پر، اور مفتیٰ بہ کی تعیین میں بھی اختلاف ہے۔ اسی طرح بعض جگہ امام مالک رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ وغیرہ کے قول پر فتوی دیتے ہیں۔

فتاوی قاضی خاں میں ہے:

"فصل في رسم المفتي: فإن كانت المسألة مختلفا فيها بين أصحابنا، فإن كان مع أبي حنيفة رحمه الله أحد صاحبيه يؤخذ بقولهما لوفور الشرائط، واستجماع أدلة الصواب فيهما، وإن خالف أبا حنيفة صاحباه في ذلك، فإن كان اختلافهم اختلاف عصر وزمان، كالقضاء بظاهر العدالة، يؤخذ بقول صاحبيه لتغير أحوال الناس، وفي المزارعة والمعاملة ونحوهما يختار قولهما، لإجماع المتأخرين على ذلك، وفيما سوى ذلك قال بعضهم: يتخير المجتهد، ويعمل بما أفضى إليه رأيه، وقال عبد الله بن المبارك: يأخذ بقول أبي حنيفة رحمه الله، وتكلموا في المجتهد، قال بعضهم: من سئل عن عشر مسائل مثلا فيصيب في الثمانية، ويخطيء في البقية فهو مجتهد، وقال بعضهم: لا بد للاجتهاد من حفظ المبسوط[1]، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمؤول، والعلم بعادات الناس وعرفهم، وإن كانت المسألة في غير ظاهر الرواية، فإن كانت توافق أصول أصحابنا يعمل بها، وإن لم يجد لها رواية عن أصحابنا، واتفق فيها المتأخرون على شيء يعمل به، وإن اختلفوا، يجتهد ويفتي بما هو صواب عنده، وإن كان المفتي مقلدا غير مجتهد يأخذ بقول من هو أفقه الناس عنده في مصر آخر، يرجع إليه بالكتاب، ويثبت في الجواب، ولا يجازف خوفا من الافتراء على الله تعالى بتحريم الحلال وضده، والله الموفق للصواب"[2]

---

[1] یہ علامہ سرخسی رحمہ اللہ کی تصنیف ہے۔

[2] فتاویٰ قاضی خان (ص: ۳، طبع مصری ۱۳۱۰ھ) یہ فتاویٰ عالمگیری کے حاشیہ پر چھپا ہوا ہے۔

یعنی اگر کوئی مسئلہ ہمارے ائمہ کے نزدیک اختلافی ہو، اگر امام ابو حنیفہ کے دونوں شاگردوں میں سے ایک شاگرد امام صاحب کے ساتھ ہو تو فتویٰ اس پر دیا جائے، کیونکہ اس میں صواب کے شرائط زیادہ ہوں گے، اور اگر دونوں شاگرد امام صاحب کی مخالفت کریں، اگر تو زمانے کے تبدل کی وجہ سے فتویٰ مختلف ہو تو شاگردوں کے قول پر فتویٰ ہونا چاہیے۔ مزارعت، معاملہ اور اس طرح کے مسائل میں شاگردوں کا قول مختار ہے۔ اس کے علاوہ بعض کہتے ہیں کہ مجتہد کو اختیار ہے اپنی رائے کے موافق عمل کرے، اور عبداللہ بن مبارک کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کے قول پر عمل کرے۔ مجتہد کے متعلق بعض نے کہا ہے کہ جس سے دس مسائل پوچھے جائیں آٹھ ٹھیک بتائے اور باقی میں غلطی کرے تو وہ مجتہد ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ مجتہد کے لیے مبسوط کا یاد کرنا، ناسخ و منسوخ، محکم و مؤول کی معرفت اور لوگوں کی عادات کا علم ضروری ہے۔ اگر مسئلہ ظاہر الروایہ کے علاوہ کسی دوسری روایت میں ہو تو اگر ہمارے ائمہ کے اصول کے موافق ہو تو عمل کرے، اگر اس مسئلہ میں ائمہ سے کوئی روایت نہ ہو مگر متاخرین کا اتفاق ہو تو اس پر عمل کرے اور اگر اختلاف ہو تو اجتہاد کرے، جو اس کو ٹھیک معلوم ہو اس پر فتویٰ دے۔ اگر مفتی مقلد ہو تو ایسے عالم کے قول پر عمل کرے جو زیادہ سمجھدار ہو اور اگر اس قسم کا آدمی دوسرے شہر میں ہو تو وہاں سے فتوی طلب کرے، اٹکل سے بات نہ کرے تاکہ حلال کی تحریم سے اللہ پر افتراء نہ باندھے۔

مولوی عبدالحی صاحب مقدمہ عمدۃ الرعایہ میں فرماتے ہیں:

”وإذا اختلفو فيه، فقيل: الفتوى على الإطلاق على قول أبي حنيفة، ثم قول أبي يوسف، ثم قول محمد، ثم قول زفر، والحسن بن زياد.“
(عمدة الرعاية، ص: ١٣)

”جب مسئلہ اختلافی ہو تو بعض نے کہا ہے کہ فتوی مطلقاً ابو حنیفہ کے قول پر ہے، پھر ابو یوسف کے قول پر پھر محمد، پھر زفر اور حسن بن زیاد کے قول پر۔“

اور صفحہ نمبر (١۴) میں ہے:

"الفتوى على قول أبي يوسف فيما يتعلق بالقضاء، كما في القنية والبزازية انتهى، وفي شرح البيري للأشباه أن الفتوى على قول أبي يوسف أيضا في الشهادات، وعلى قول زفر في سبع عشرة مسألة، وفي كتاب الشهادات من الفتاوى الخيرية: المقرر عندنا أنه لا يفتي ولا يعمل إلا بقول الإمام الأعظم، ولا يعدل عنه إلى قولهما، أو قول أحدهما، أو غيرهما إلا لضرورة، وفي شرح الأشباه للبيري زاده نقلا عن شرح الهداية لابن الشحنة إذا صح الحديث، وكان على خلاف المذهب، عمل بالحديث، ويكون ذلك مذهبه، ولا يخرج مقلده عن كونه حنفيا بالعمل به، فقد صح عنه أي عن الإمام أبي حنيفة: إذا صح الحديث فهو مذهبي." انتهى

''قضاء کے مسائل میں فتوی ابو یوسف کے قول پر ہے، جیسے قنیہ اور بزازیہ میں ہے، اشباہ کی شرح بیری میں ہے کہ شہادات میں بھی فتویٰ ابو یوسف کے قول پر ہے اور سترہ مسائل میں زفر کے قول پر۔ فتاوی خیریہ کی کتاب الشھادات میں ہے کہ ہمارے ہاں مقرر یہ ہے کہ امام اعظم کے قول پر ہی فتوی دیا جائے اور سوائے ضرورت کے ان کے قول کو چھوڑ کر صاحبین وغیرہما کا قول نہ لیا جائے۔ بیری زادہ کی شرح اشباہ میں ابن شحنہ کی شرح ہدایہ سے منقول ہے کہ جب صحیح حدیث مذہب کے خلاف ہو تو حدیث پرعمل کیا جائے اور یہی اس کا مذہب ہے، اور مقلد حدیث پرعمل کرنے سے حنفیت سے خارج نہیں ہوتا، امام صاحب سے بسند صحیح مروی ہے کہ جب حدیث صحیح ہو تو وہی میرا مذہب ہے۔''

مولوی عبدالحی لکھنوی کے فتاوی[1] استفتاء نمبر (۲۰۴) میں ہے:

"ما فتواكم أيها العلماء العظام والفضلاء الكرام کہ ایک شخص کا عمل اور برتاؤ ہر امر میں بالکل مذہب حنفی کے موافق ہے اور تحقیق مسائل میں وہ اگر اس طرح کی عبارت لکھے کہ زمانہ سلف میں صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے درمیان آپس میں مسائل جزئیہ کے درمیان اختلاف ہوتا گیا ہے لیکن اس کے باوجود وہ ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھتے تھے کسی کو انکار نہ تھا، اور کوئی شخص التزام کرے اس امر کا کہ ایک ہی شخص کے قول وفعل کو مانے

[1] مجموع الفتاوى (٢/ ٣١٩)

اگر چہ حق اس کے خلاف کیوں نہ ہو، تو یہ بات اب تک ثابت نہ ہوئی اور کسی اہل علم کا قول نہیں، پس ایسا شخص حنفیت سے، بسبب ایسی عبارت لکھنے سے، خارج ہو گیا یا نہیں؟

جواب: هو المصوب: ایسا شخص بہ سبب اس عبارت کے حنفیت سے خارج نہ ہو گا، حنفیت کتمانِ حق سے عبارت نہیں، تا قائل اس امر صحیح کا حنفی نہ رہے۔ بہت حنفیہ معتبرین اپنی کتب میں اس مضمون کو لکھ گئے ہیں، مفتی عظیم مفتی الحنفیہ بمکہ معظّمہ (المتوفی ۱۰۵۰ھجری) حنفیہ معتبرین سے ہیں۔ اپنے رسالہ "القول السديد في مسائل التقليد" میں لکھتے ہیں:

"قد كان الصحابة يقتدي بعضهم ببعض، وكذا التابعون لهم، وفيهم المجتهدون، ولم ينقل عن أحد من السلف رحمهم الله تعالى أنه كان لا يرى الاقتداء بمن يخالف قوله في بعض المسائل، ولو في خصوص الطهارة والصلاة، بل كان يقتدي بعضهم ببعض"[1]

"صحابہ ایک دوسرے کی اقتداء کرتے، اسی طرح تابعین بھی، اور ان میں مجتہد بھی تھے، کسی سے یہ منقول نہیں کہ وہ دوسرے کی اقتداء منع سمجھتا ہو، خواہ بعض مسائل خصوصاً طہارت اور نماز میں اس کا ہم خیال نہ ہو، بلکہ وہ ایک دوسرے کی اقتداء کرتے تھے۔"

اور پھر لکھتے ہیں:

"لا علينا أن لا نأخذ بما ظهر لنا صواب خلافه، إذ أنعم الله علينا بحصول ضرب من النظر يمكن الوقف به على الصواب، ونحن مع ذلك بحمد الله لا نخرج عن درجة التقليد لإمامنا الأعظم أبي حنيفة رحمة الله عليه المقدم."[2] انتهى

"ہم پر کوئی حرج نہیں اگر ہم اس پر عمل کریں جو مذہب کے خلاف صحیح بات منکشف ہو جائے، جب اللہ تعالی نے ہمیں ایک قسم کی قوت نظر دی ہے تو ہم ایسا کرنے سے اللہ کا شکر ہے امام اعظم کی تقلید کے دائرہ سے باہر نہ ہوں گے۔"

میں کہتا ہوں کہ یہی مفتی شیخ محمد بن عبدالعظیم مکی حنفی، جن کا ذکر مولوی عبدالحی صاحب نے

---

[1] القول السديد في مسائل التقليد (ص: ٤٩)

[2] القول السديد (ص: ١٢٩)

کیا ہے، اپنی کتاب "القول السديد في بعض مسائل الاجتهاد والتقليد"[1] میں فرماتے ہیں:

"اعلم أنه لم يكلف الله أحدا من عباده بأن يكون حنفيا أو مالكيا أو شافعيا أو حنبليا، بل أوجب عليهم الإيمان بما بعث به محمدا صلى الله عليه وسلم، والعمل بشريعته غير أن العمل بها متوقف على الوقوف عليها، والوقوف عليها له طرق، فما كان فيها مما يشترك به العوام وأهل النظر كالعلم بفريضة الصلوة والزكوة والصوم والحج والوضوء إجمالا، وكالعلم بحرمة الزنا والخمر واللواطة وقتل النفس وغير ذلك مما علم من الدين بالضرورة فذلك لا يتوقف فيه على اتباع مجتهد ومذهب معين، بل كل مسلم عليه اعتقاد ذلك، فمن كان في العصر الأول فلا يخفى وضوح ذلك في حقه، ومن كان في الأعصار المتأخرة فلوصول ذلك إلى علمه ضرورة من الإجماع والتواتر وسماع الآيات والسنن أي الأحاديث الشريفة المستفيضة المصرحة بذلك في حق من وصلت إليه، وأما ما لا يتوصل إليه إلا بضرب من النظر والاستدلال فمن كان قادرا عليه بتوفر الآلة وجب عليه فعله، كالأئمة المجتهدين رضوان الله عليهم أجمعين، ومن لم يكن له قدرة عليه وجب عليه اتباع من أرشده إلى ما كلف به ممن هو من أهل النظر والاجتهاد والعدالة، وسقط عن العاجز تكليفه بالبحث والنظر لعجزه بقوله تبارك وتعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾ وقوله عز من قائل: ﴿فَاسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ وهي الأصل في اعتماد التقليد، كما أشار إليه المحقق الكمال ابن الهمام في التحرير"[2]

معلوم کرنا چاہیے کہ اللہ تعالی نے اپنے بندوں میں سے کسی کو اس بات کا مکلّف نہیں کیا کہ وہ حنفی، مالکی، شافعی یا حنبلی ہو، بلکہ اس چیز پر جس کے ساتھ محمد رسول اللہ ﷺ مبعوث ہوئے ہیں ایمان لانا اور ان کی شریعت پر عمل کرنا فرض کیا ہے،

---

[1] القول السديد (ص: ١٢٩)

[2] دیکھیں: التحرير لابن الهمام (ص: ٥٤٩)

ہاں اتنی بات ہے کہ عمل، علم کے بغیر ناممکن ہے اور علم کے چند ذرائع ہیں، بعض مسائل کے علم میں عوام اور اہل نظر واستدلال سب مساوی ہیں، جیسے نماز، روزہ، حج، زکوۃ، وضو کی فرضیت کا اجمالی علم اور حرمتِ زنا، شراب، لواطت اور قتل نفس وغیرہ ضروریات دین کی معرفت، ان مسائل کا علم کسی معین مذہب اور خاص مجتہد کی اتباع پر موقوف نہیں بلکہ ہر مسلم پر اس کا اعتقاد فرض ہے۔ زمانہ اول میں اس کا واضح ہونا بالکل ظاہر ہے، پچھلے زمانوں میں بھی تواتر، اجماع اور آیات وسنن کے سننے سے ان مذکورہ اشیاء کا علم بداہت کو پہنچ چکا ہے، اور جن احکام میں نظر واستدلال کی ضرورت ہے تو جو قدرت رکھتا ہے اس پر یہ واجب ہے، جیسے ائمہ مجتہدین اور جس کو قدرت نہ ہو اس پر اہل نظر کی اتباع واجب ہے اور اس کو بحث ونظر کی ضرورت نہیں۔ اللہ تعالی نے فرمایا ہے کہ طاقت کے مطابق اللہ تعالی تکلیف دیتا ہے۔ اور فرمایا کہ اگر تم کو علم نہ ہو تو اہل ذکر سے پوچھو۔ ابن ہمام نے تحریر میں فرمایا ہے کہ یہ آیت اعتماد تقلید میں اصل ہے۔''

پھر دوسری جگہ مقلد کے متعلق فرماتے ہیں:

''وأما عوام الناس فليسوا مقصودين في الخلاف، فإنهم لا مذهب لهم يعولون عليه، وإنما فرضهم التقليد عند نزول النازلة، فمن أفتاهم من أهل الفتوى وجب عليهم قبول قوله، وانتسابهم إلى المذاهب عصبية، ومعناه ارتضى أن يعمل في عبادته وكل أحواله بقول إمام انتسب إليه''[1]

''عوام الناس اختلافی باتوں سے باہر ہیں، کیونکہ ان کا کوئی مذہب نہیں جن پر ان کا اعتماد ہو۔ ضرورت کے وقت ان پر تقلید فرض ہے، جو مفتی ان کو فتوی دے، اس کا قبول کرنا ان پر واجب ہے، ان کی نسبت اس کے مذہب کی طرف کرنا تعصب ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ عبادت اور اپنے جمیع حالات میں خاص امام کے قول کو پسند کرتا ہے۔''

فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ (٢/ ٣٨٦) میں ہے۔

''في رجل سئل: أيش مذهبك؟ فقال: محمدي، أتبع كتاب الله وسنة

[1] القول السديد (ص: ١٦٥)

رسوله محمد صلى الله عليه وسلم، فقيل له: ينبغي لكل مؤمن أن يتبع مذهبا، ومن لا مذهب له فهو شيطان، فقال: أيش كان مذهب أبي بكر الصديق والخلفاء بعده رضي الله عنهم؟ فقيل له: لا ينبغي لك إلا أن تتبع مذهبا من هذه المذاهب فأيهم المصيب ؟ أفتونا مأجورين!

فأجاب: الحمد لله، إنما يجب على الناس طاعة الله والرسول، وهؤلآء أُولوا الأمر الذين أمر الله بطاعتهم في قوله: ﴿**اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ إنما يجب طاعتهم تبعا لطاعة الله ورسوله لا استقلالا، ثم قال: ﴿**فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّ اَحْسَنُ تَاْوِيْلًا**﴾ وإذا نزلت بالمسلم نازلة، فإنه يستفتي من اعتقد أنه يفتيه بشرع الله ورسوله من أي مذهب كان، ولا يجب على أحد من المسلمين تقليد شخص بعينه من العلماء في كل ما يقول، ولا يجب على أحد من المسلمين التزام مذهب شخص معين غير الرسول صلى الله عليه وسلم في كل ما يوجبه ويخبر به، بل كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم، واتباع شخص لمذهب شخص بعينه لعجزه عن معرفة الشرع من غير جهته إنما هو مما يسوغ له، ليس هو مما يجب على كل أحد إذا أمكنه معرفة الشرع بغير ذلك الطريق، بل كل أحد عليه أن يتقي الله ما استطاع، ويطلب علم ما أمر الله به ورسوله، فيفعل المأمور ويترك المحظور، والله أعلم"[1]

''ایک آدمی کے متعلق سوال ہوا، جس سے پوچھا گیا کہ تمھارا مذہب کیا ہے؟ تو اس نے کہا: محمدی! کتاب وسنت کی پیروی کرتا ہوں، اس کو کہا گیا کہ ہر مومن کو کوئی نہ کوئی مذہب اختیار کرنا چاہیے اور جس کا کوئی مذہب نہ ہو وہ شیطان ہے۔ اس نے کہا: ابو بکر صدیق اور ان کے بعد دوسرے خلفاء کا کیا مذہب تھا؟ تو اس کو کہا گیا کہ ان مذاہب میں سے ایک مذہب کی پیروی تمھیں ضرور کرنی چاہیے۔ تو ان دونوں میں کون درست ہے؟''

---

[1] فتاوی ابن تيمية (٢٠/ ٢٠٨)

جواب: لوگوں پر صرف اللہ، رسول اور اولو الأمر کی اطاعت فرض ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اللہ، رسول اور اپنے امراء کی اطاعت کرو۔ اولو الأمر کی اطاعت اللہ، رسول کی اطاعت کے تابع ہے، مستقل فرض نہیں۔ پھر اللہ جل شانہ فرماتا ہے کہ پھر اگر تم کسی شے میں جھگڑو تو اس کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف لاؤ، اگر تم اللہ اور پچھلے دن کو مانتے ہو، یہ بہتر اور انجام کے لحاظ سے اچھا ہے۔ جب مسلمان کو کسی مسئلہ کی ضرورت پڑے تو جس کے متعلق اس کا اعتقاد ہو کہ اللہ اور رسول کی شریعت بتائے گا تو اس سے پوچھ لے، چاہے وہ کسی مذہب سے ہو۔ کسی مسلمان پر سب باتوں میں ایک معین عالم کی تقلید لازمی نہیں، اور سوائے رسول اللہ ﷺ کے کسی معین شخص کے مذہب کا التزام ہر امر میں ضروری نہیں، بلکہ ہر ایک آدمی سوائے رسول اللہ ﷺ کے اس قابل ہے کہ اس کی بعض باتیں لی جائیں اور بعض چھوڑی جائیں، کسی معین شخص کی اتباع، اگر اس کے علاوہ شریعت کی معرفت مشکل ہو، تو جائز ہے، ہر آدمی پر لازم نہیں، جب شریعت کی معرفت اس کے سوا ہو سکے۔ بلکہ ہر ایک پر یہی لازم ہے کہ اللہ تعالی سے حتی الامکان ڈرے، خدا اور رسول کے امر کی جستجو کرے، مامور پر عمل کرے اور ممنوع سے بچے۔''

زیادہ تطویل کی ضرورت نہیں، عبارات منقولہ بالا سے اتنا تو معلوم ہو گیا کہ تقلید شخصی کا وجوب تو کجا وجود ہی نہیں۔ ہاں بعض لوگ معین مذہب کے التزام کو بھی تقلید سے تعبیر کرتے ہیں، معین مذہب کا التزام تقلید ہو یا نہ ہو بہر صورت اس کے وجوب کی کوئی دلیل نہیں۔ گزشتہ عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ معین مذہب کے التزام کے وجوب پر کوئی دلیل نہیں۔

مولانا مرحوم[1] رسالہ ''تنوير العينين في إثبات رفع اليدين'' میں فرماتے ہیں:

''وقد غلا الناس في التقليد، وتعصبوا في التزام تقليد شخص معين حتى منعوا الاجتهاد في مسألة، ومنعوا تقليد غير إمامه في بعض المسائل، وهذا هي الداء العضال التي أهلكت الشيعة، فهؤلآء أيضا أشرفوا على الهلاك،

---

[1] یعنی شاہ اسماعیل شہید رحمہ اللہ

إلا أن الشيعة قد بلغوا أقصاها فجوزوا رد النصوص بقول من يزعمون تقليده، وهؤلآء أخذوا فيها، وأوّلوا الروايات المشهورة إلى قول إمامهم" [1]

''لوگوں نے تقلید میں غلو کیا اور معین شخص کی تقلید کے التزام میں سخت تعصب سے کام لیا، یہاں تک کہ اجتہاد سے روکا، اور بعض مسائل میں دوسرے امام کی تقلید سے منع کیا۔ یہ وہی لاعلاج بیماری ہے جس نے شیعہ کو ہلاک کیا۔ یہ لوگ بھی ہلاکت کے کنارے پر پہنچ گئے ہیں، مگر شیعہ نے انتہائی مرتبہ طے کیا ہے، انھوں نے اپنے ائمہ کے قول کی وجہ سے نصوص کو رد کر دیا اور ان مقلدین نے روایات مشہورہ کو اپنے امام کے قول کے موافق بنانے کے لیے تاویلیں شروع کیں۔''

ملا علی قاری شرح عین العلم میں فرماتے ہیں:

"ومن المعلوم أن الله سبحانه وتعالى ما كلف أحدا أن يكون حنفيا أو مالكيا أو شافعيا أو حنبليا، بل كلفهم أن يعملوا بالكتاب والسنة إن كانوا علماء، وأن يقلدوا العلماء إذا كانوا من الجهلاء" (معيار الحق) [2]

''یہ یقینی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی کو حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی بننے کی تکلیف نہیں دی، بلکہ اس بات کی تکلیف دی ہے کہ اگر علماء ہوں تو کتاب وسنت پر عمل کریں، اگر جہلاء ہوں تو علماء کی تقلید کریں۔''

ابن عبدالسلام رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"لم يزل الناس يسألون من اتفق من العلماء من غير تقييد بمذهب، ولا إنكار على أحد من السائلين إلى أن ظهرت هذه المذاهب ومتعصبوها من المقلدين" [3]

---

[1] تنویر العینین (ص: ۲۵) یہ رسالہ مولانا عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ کی تعلیقات کے ساتھ ادارہ اشاعۃ السنہ لاہور سے طبع ہو چکا ہے۔

[2] شرح عين العلم (١/ ٤٤٦) معيار الحق (ص: ١٣٣)

[3] حجة الله البالغة (١/ ١٥٥)

''ہمیشہ سے لوگ بغیر کسی مذہب کی قید کے جس عالم سے اتفاق پڑ گیا فتوی پوچھ لیتے اور کوئی انکار نہ کرتا، یہاں تک کہ مذہبوں کے ہٹ دھرم پیدا ہو گئے۔''

نیز یاد رکھنا چاہیے کہ اہلحدیث کا مذہب اگرچہ مدون مذہب ہے اور اس کے اصول دوسرے مذاہب کے اصول سے سنجیدہ اور پختہ ہیں، جس قدر تحقیق مسائل میں ان لوگوں نے کوشش کی اہل تخریج نے کم کی ہے، مگر آہستہ آہستہ مذہب صرف اس طریق کا نام رہ گیا جس کی نسبت خاص شخص کی طرف ہو، بسا اوقات بعض اہلحدیث بھی موافقت کی وجہ سے ان مذاہب کی طرف منسوب ہو جاتے ہیں، قیاس سے جو وقتاً فوقتاً بعض مسائل مستنبط ہوتے ہیں اہلحدیث ان کو صرف وقتی ضرورت خیال کرتے اور دائمی شریعت نہیں سمجھتے، اس لیے ہر زمانے میں ان کو اجتہاد کی ضرورت رہی اور تقلید سے سخت گھبراتے ہیں، اور جو لوگ تقلید کے عادی ہوتے ہیں وہ تحقیق سے ڈرتے اور تنقید سے گھبراتے ہیں، اس لیے آہستہ آہستہ ان کے نزدیک مسائل مستنبطہ دین کا جزو بن جاتے ہیں۔ اہل حدیث مذہب جو کتب حدیث کی صورت میں مدون اور مرتب ہے، جس میں قیاسات بعیدہ سے کام نہیں لیا گیا اس کو مذہب کی فہرست سے خارج کر دیتے ہیں اور یہ فتوی صادر کر دیتے ہیں کہ مذاہب صرف چار ہیں، ان کے سوا اہل سنت کا کوئی مذہب نہیں۔

مولانا بحر العلوم عبدالعلی شرح مسلّم میں فرماتے ہیں:

"ثم إن من الناس من حكم بوجوب الخلو من بعد العلامة النسفي، واختتم الاجتهاد به، وعنوا الاجتهاد في المذهب، وأما الاجتهاد المطلق فقالوا: اختتم بالأئمة الأربعة حتى أوجبوا تقليد واحد من هؤلآء على الأمة، وهذا كله هوس من هوساتهم، لم يأتوا بدليل، ولا يعبأ بكلامهم، وإنما هم من الذين حكم الحديث أنهم أفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا[1] ولم يفهموا أن هذا إخبار بالغيب في خمس لا يعلمهن إلا الله،" (معيار الحق)[2]

''پھر بعض لوگ ایسے ہیں جنہوں نے قطعی فیصلہ کر دیا ہے کہ علامہ نسفی کے بعد زمانہ

---

[1] یہ ایک حدیث کی طرف اشارہ ہے جس کو امام بخاری رحمہ اللہ صحيح البخاري كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم (١٠٠) میں لائے ہیں۔

[2] فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (٢/ ٤٣١) معيار الحق (ص: ٤٨)

مجتہد سے خالی ہے، جس اجتہاد کو علامہ نسفی پر ختم کرتے ہیں وہ اجتہاد فی المذہب ہے، اجتہاد مطلق کے متعلق کہتے ہیں کہ ائمہ اربعہ پر ختم ہو چکا ہے، یہاں تک کہ ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید واجب قرار دیتے ہیں، یہ سب ان کی ہوسوں میں سے ایک ہوس ہے، اس پر کوئی دلیل نہیں اور نہ ان کا کلام اعتبار کے لائق ہے۔ یہ ان لوگوں سے ہیں جن کے بارے میں حدیث آئی ہے کہ انھوں نے جانے بوجھے بغیر فتوے دیے، سو خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا، یہ لوگ یہ نہیں سمجھتے کہ اس قسم کی باتیں ان پانچ باتوں میں غیب گوئی ہے جنہیں اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔"

مندرجہ ذیل علماء اجتہاد کے درجہ کو پہنچ چکے ہیں اور وہ کسی مذہب کے مقلد نہ تھے:

امام ابن جریر، داود ظاہری، ابن دقیق العید، ابن عبدالسلام، امام بخاری، امام مسلم، امام ابو داود، امام ترمذی، امام نسائی وغیرہم۔

اسی طرح ہر زمانہ میں اس طرح کے اہل دیانت واصلاح لوگ پائے جاتے ہیں جو کسی خاص امام کے مقلد نہیں۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اہل حدیث کا ان مسائل قیاسیہ کو چنداں قابل اعتبار خیال نہ کرنا اس وجہ سے نہیں تھا کہ ان کی طرف التفات منع اور ان سے استفادہ ناجائز ہے، بلکہ وہ ان کو دائمی شریعت نہیں قرار دیتے تھے اور وقت پر ان کی طرف رجوع جائز سمجھتے تھے، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اگر کسی مسئلہ میں کسی شخص کو قصور علم کی وجہ سے حکم معلوم نہ ہوتا تو بلا تعیین ان قیاسات میں سے جو اُقرب الی السنہ ہوتا اس پر عمل کرتے، اگر کسی مسئلہ میں ان کو مختلف قیاسات نہ ملتے بلکہ صرف ایک ہی مذہب کے قیاسات وہاں ملتے تو ان کی طرف رجوع جائز خیال کرتے تھے، اس خاص رجوع کی وجہ سے بعض اہل اجتہاد جو ہر مسئلہ میں اجتہاد نہ کرتے، یا مجتہد جو اپنے اجتہاد میں کسی خاص مذہب کے موافق ہوتے، اس مذہب کے مقلد کہلاتے تھے، یہ تقلید کا ایک خاص مفہوم ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے عبارت ذیل میں تقلید سے یہی مفہوم مراد لیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"وفيها أن هذه المذاهب الأربعة المدونة المحررة قد اجتمعت الأمة أو من يعتد به منها على جواز تقليدها إلى يومنا هذا"[1]

---

[1] حجة الله البالغة (١/ ١٥٤)

''یہ مذاہب اربعہ جو مدون اور محرر ہیں، امت یا جو امت سے معتبر ہیں، اس بات پر متفق ہیں کہ ان کی تقلید جائز ہے۔''

مگر حتی الامکان کوشش کرنی چاہیے کہ سب مذاہب کو ایک مذہب بنایا جائے۔ القول الجمیل میں فرماتے ہیں:

"ومنها أن لا يتكلم في ترجيح مذهب الفقهاء بعضها على بعض، بل يضعها كلها على القبول بجملة، ويتبع فيها ما وافق صريح السنة ومعروفها، فإن كان القولان كلاهما مخرّجين يتبع ما عليه الأكثرون، فإن كان سواء، فهو بالخيار، ويجعل المذاهب كلها كمذهب واحد من غير تعصب."[1]

''فقہاء کے مذہب کو ایک دوسرے پر ترجیح دینے میں گفتگو نہ کرے، جو معروف اور صریح سنت کے موافق ہو اس کی پیروی کرے، اور اگر دونوں تخریج سے ثابت ہوں تو جمہور کی پیروی کرے، اگر برابر ہوں تو اس کو اختیار ہے۔ اور تمام مذاہب کو ایک مذہب بنا دے کسی کے لیے تعصب نہ کرے۔''

اب اتنا کلام سمجھ لینے کے بعد یہ مسئلہ بھی روز روشن کی طرح واضح ہوگیا کہ جو تقلید شخصی اور التزام مذہب پر اجماع نقل کیا جاتا ہے وہ بے سند ہونے کے علاوہ بالکل فرضی ہے۔ ممکن ہے ان کی مراد یہ ہو کہ وہ مذاہب جو اہل تخریج نے پیدا کیے سب کے سب ان مذاہب کے سوا فنا ہو گئے ہیں، اس سے مذہب اہل حدیث کی نفی نہیں نکلتی، گویا ان لوگوں نے مذہب اہلحدیث کو بوجہ عدم امتیاز مسائل قیاسی کے دین محمدی اور اسلام ہی سمجھا ہے، اس کو گویا جنس کا مرتبہ دیا ہے اور فضول قیاسات امتیاز یہ سے جو ایک خاص نوعیت حاصل ہوتی ہے، اس کو مذہب سمجھا ہے، وگرنہ ان کے کلام میں صریح تناقض وتعارض ہوگا، کیونکہ مجتہد بالإجماع تقلید کا مکلّف نہیں ہوتا اور ہمیشہ سے مجتہد چلے آتے ہیں۔ ہاں حسب تصریح شاہ ولی اللہ مجتہد مطلق منتسب امام ابوحنیفہ کے مذہب میں تیسری صدی کے بعد پیدا نہیں ہوا۔

شاہ صاحب الإنصاف (ص: ٥٧) میں فرماتے ہے:

---

[1] القول الجميل مع شرحه شفاء العليل (ص: ١٠٢)

"وانقرض المجتهد المطلق المنتسب في مذهب الإمام أبي حنيفة بعد المائة الثالثة، وذلك لأنه لا يكون إلا محدثا جهبذا، واشتغالهم بعلم الحديث قليل قديما وحديثا، وإنما كان فيه المجتهدون في المذهب، وهذا الاجتهاد أراد من قال أدنى الشروط للمجتهد حفظ المبسوط، وقل المجتهد المنتسب في مذهب مالك، وكل من كان منهم بهذه المنزلة، فإنه لا يعد تفرده وجها في المذهب، كأبي عمر المعروف بابن عبد البر، وكالقاضي أبي بكر ابن العربي، وأما مذهب أحمد فكان قليلا قديما وحديثا، وكان فيه المجتهدون طبقة بعد طبقة إلى أن انقرض في المائة التاسعة، واضمحل المذهب في أكثر البلاد، اللهم إلا ناس قليلون بمصر وبغداد، ومنزلة مذهب أحمد من مذهب الشافعي بمنزلة مذهب أبي يوسف ومحمد من مذهب أبي حنيفة إلا أن مذهبه لم يجمع في التدوين مع مذهب الشافعي، كما دون مذهبهما مع مذهب أبي حنيفة، فلذلك لم يعدا مذهبا واحدا، وأما مذهب الشافعي فأكثر المذاهب مجتهدا مطلقا ومجتهدا في المذهب."[1]

''مجتہد مطلق تیسری صدی کے بعد امام ابوحنیفہ کے مذہب میں پیدا نہیں ہوا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مرتبہ کو بڑا محدث پہنچتا ہے اور حنفیہ کا شغل بالحدیث ہمیشہ سے کم رہا ہے، ان میں مجتہد فی المذہب گزرے ہیں، اور یہ درجہ حفظ مبسوط سے حاصل ہو جاتا ہے۔ امام مالک کے مذہب میں مجتہد منتسب بہت کم ہے، جو مالکیہ سے اس مرتبہ کو پہنچتا اس کا تفرد مذہب میں شمار نہ ہوتا، جیسے ابن عبدالبر اور ابن العربی۔ امام احمد کا مذہب تو ہمیشہ سے کم رہا، ان میں مجتہد ہر زمانے میں گزرے، نویں صدی میں ختم ہونے کے قریب ہوگیا، ان کا مذہب شافعی کے مذہب کی بہ نسبت ایسا ہے جیسے ابو یوسف اور محمد کا مذہب ابوحنیفہ کے مذہب کی بہ نسبت، صرف اتنا فرق ہے کہ امام احمد کا مذہب امام شافعی کے مذہب کے ساتھ جمع نہیں کیا گیا، اسی وجہ سے

---

[1] الإنصاف في بيان سبب الاختلاف (ص:٥٥)

ان دونوں کو ایک مذہب شمار نہیں کیا گیا، جیسا کہ ابو یوسف اور محمد کا مذہب امام ابوحنیفہ کے مذہب کے ساتھ جمع کیا گیا۔ امام شافعی کے مذہب میں مجتہد مطلق ومجتہد منتسب سب مذاہب کی نسبت بہت گزرے ہیں۔''

حنفیہ کے علاوہ دوسرے مذاہب کی طرف جو علماء منسوب ہوتے ہیں ان کا محض نسبت سے مقلد ہونا ظاہر نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ اکثر علماءِ اہلحدیث ابوحنیفہ کے علاوہ دوسرے ائمہ کی طرف منسوب کیے گئے ہیں۔

اعلام الموقعین میں ہے کہ بیہقی نے مدخل میں یحییٰ بن محمد العنبر ی سے نقل کیا ہے:

"قال: طبقات أصحاب الحديث خمسة: المالكية والشافعية والحنبلية والراهوية والخزيمية أصحاب ابن خزيمة۔" (مصفی هندي: ١/٢٥٥)[1]

یعنی اہلحدیث پانچ قسم پر ہیں: مالکی، شافعی، حنبلی، راہوی اور خزیمی۔

حق یہ ہے کہ حنفیہ میں بھی اہلحدیث گزرے ہیں مگر بہت کم ہیں، ہندوستان میں چونکہ حنفی مذہب زیادہ ہے، اس لیے ہندوستان کے اہلحدیث مالک، شافعی اور احمد بن حنبل کی طرف منسوب نہیں ہوئے، قرین قیاس یہ ہے کہ ان کو امام ابوحنیفہ کی طرف منسوب ہونا چاہیے مگر عدم تقلید کی وجہ سے، جو حنفی مذہب کی آج کل جزو بن گئی ہے، ان کی طرف منسوب نہیں ہوئے۔

الإنصاف میں ہے:

"أما البخاري فإنه وإن كان منتسبا إلى الشافعي موافقا له في كثير من الفقه فقد خالفه أيضا في كثير، ولذلك لا يعد ما تفرد به من مذهب الشافعي، وأما أبوداود والترمذي فهما مجتهدان منتسبان إلى أحمد وإسحاق، وكذلك ابن ماجة والدارمي فيما نرى، والله أعلم، وأما مسلم وأبو العباس الأصم جامع مسند الشافعي والأم والذين ذكرنا هم بعده فهم منفردون لمذهب الشافعي يتأصلون دونه."[2]

امام بخاری اگرچہ امام شافعی کی طرف منسوب اور بہت سے مسائل میں ان کے

---

[1] إعلام الموقعين (٢/ ٢٦٤)

[2] الإنصاف للشاه ولي الله الدهلوي (ص: ٧٥)

موافق ہیں، مگر بہت سارے مسائل میں ان کے مخالف بھی ہیں، اسی وجہ سے جن مسائل میں امام بخاری منفرد ہیں، وہ مذہب شافعی میں داخل نہیں، امام ابو داود اور ترمذی یہ دونوں مجتہد اور امام احمد اور اسحاق کی طرف منسوب ہیں، ابن ماجہ اور دارمی کے متعلق بھی ہمارا یہی خیال ہے، امام مسلم اور ابو العباس الاصم، جس نے مسند شافعی اور الام کو جمع کیا ہے، یہ مذہب شافعی سے الگ اور امام شافعی کے اصول کے سوا الگ اصول مقرر کرتے ہیں۔

طوالع الانوار حاشیہ در مختار[1] میں ہے:

"وجوب تقليد مجتهد معين لا حجة عليه، لا من جهة الشريعة، ولا من جهة العقل، كما ذكره الشيخ ابن الهمام من الحنفية في كتاب فتح القدير، وفي كتابه المسمى بتحرير الأصول[2] وبعدم وجوبه صرح الشيخ ابن عبد السلام من المالكية في مختصر منهى الأصول، والمحقق عضد الدين من الشافعية، وذكر ابن أمير الحاج في التحبير شرح التحرير[3] أن القرون الماضية من العلماء أجمعوا أنه لا يحل لحاكم ولا مفت تقليد رجل واحد بحيث لا يحكم ولا يفتي في شيء من الأحكام إلا بقوله"

ایک مجتہد معین کی تقلید کے وجوب پر عقلی اور شرعی کوئی دلیل نہیں، جیسے حنفیہ سے ابن ہمام نے فتح القدیر اور تحریر میں ذکر کیا ہے، مالکیہ سے ابن عبدالسلام نے اور شافعیہ سے عضدالدین نے اس کے واجب نہ ہونے کی تصریح کی ہے۔ ابن امیر الحاج نے شرح تحریر میں ذکر کیا ہے کہ گزشتہ زمانوں کے علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ کسی حاکم اور مفتی کی اس طور پر تقلید نہیں کرنی چاہیے کہ اس کے قول پر ہی ہمیشہ فتوی یا حکم دے۔

ان عبارات بالا سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ تقلید شخصی پر کوئی اجماع نہیں اور نہ ہی معین مذہب کے التزام پر کوئی اتفاق ہے، ہاں مکلّف پر عمل لازم ہے، اگر جاہل ہو تو کسی عالم سے پوچھ لے، اگر وہاں صرف ایک ہی عالم ہو تو اسی سے ہی پوچھے، تو کوئی حرج نہیں۔

---

[1] دیکھیں: معيار الحق (ص: ١٢٥، ١٢٦)

[2] التحبير في شرح التحرير لابن الهمام (ص: ٥٥١، ٥٥٢)

[3] التقرير والتحبير (٣/٣٥٠)

مکلّف کی اقسام:

مکلّف مجتہد ہوگا یا غیر مجتہد، غیر مجتہد نظری مسائل میں کسی مجتہد کی رائے دریافت کر کے اس پر عمل کر سکتا ہے، اور مجتہد اگر اپنے اجتہاد پر اعتماد نہ کرے بلکہ دوسرے کی رائے پر اعتماد کرے تو کوئی حرج نہیں۔ ہاں جب اس کو اجتہاد کے بعد ایک بات پر یقین ہو جائے تو اس صورت میں دوسرے مجتہد کی اتباع منع ہے، اور بعض مجتہدین سے جو دیگر مجتہدین کی اتباع اپنے اجتہاد کے خلاف مروی ہے، وہ پہلی صورت پر محمول ہے۔

حنفیہ نے فقہاء کی سات قسمیں بیان کی ہیں:[1]

اول: مجتہد مطلق جو فروع واصول میں کسی کی تقلید نہ کرے، جیسے ائمہ اربعہ وغیرہم۔

دوم: اصول میں مقلد اور فروع میں غیر مقلد، جیسے ابو یوسف، محمد اور زفر وغیرہم۔

سوم: جو اصول وفروع میں مخالفت نہ کر سکیں، مگر جس مسئلہ میں روایت نہ ہو اس میں استنباط کر سکتے ہیں، جیسے خصاف، طحاوی، کرخی، حلوائی، سرخسی، بزدوی، قاضیخان، صاحب الذخیرۃ البرھانیۃ[2]، صاحب النصاب والخلاصۃ[3]

چہارم: جو اجتہاد پر قادر نہ ہو مگر قول مجمل (جس کی دو وجہ ہوں) یا حکم مبہم (جس میں دو احتمال ہوں) کی تفصیل کر سکے، جیسے رازی اور اس کا شاگرد جرجانی۔

پنجم: جو بعض روایات کو بعض پر ترجیح دے سکے، جیسے برہان الدین صاحب الھدایۃ وقدوری، علی رازی، ابن کمال باشا، ابو السعو دعمادی، مفسر ابن ہمام۔

ششم: جو اقوی یا قوی اور ضعیف اور ظاہر مذہب اور روایات نادرہ میں فرق کر سکے، جیسے شمس الأئمہ محمد کردی، جمال الدین حصیری، حافظ الدین نسفی، صاحب مختار، صاحب وقایہ، صاحب مجمع، یہ متفقھین کا ادنی درجہ ہے۔

ہفتم: جو پہلی باتوں پر قادر نہ ہو، غث وسمین میں فرق نہ کر سکے۔ انتھی

---

1. رد المحتار (۱/۷۷) مقدمة عمدة الرعاية (ص: ۹،۷)
2. یعنی شیخ برھان الدین محمود رحمہ اللہ
3. یعنی: شیخ طاہر بن احمد رحمہ اللہ

مولوی عبدالحی صاحب نے فرمایا ہے[1] کہ تقسیم اگر چہ صحیح ہے مگر ان مراتب میں بعض فقہاء کی تعیین میں نظر ہے:

اول: ابو یوسف اور محمد کے متعلق یہ کہنا کہ امام کے ساتھ اصول میں متفق ہیں، بالکل غلط ہے۔
امام غزالی نے کتاب المنخول[2] میں فرمایا ہے کہ صاحبین دو تہائی مذہب میں ابوحنیفہ کے مخالف ہیں، محمد کردی نے کہا ہے کہ امام ابوحنیفہ کو معلوم ہو چکا تھا کہ دونوں اجتہاد کے درجہ کو پہنچ چکے ہیں۔

مولوی عبدالحی فرماتے ہیں: حق یہ ہے کہ وہ دونوں مجتہد مستقل ہیں مگر امام کا مذہب نقل کرتے ہیں۔ اس لیے شاہ ولی اللہ نے انصاف میں ان کو مجتہد منتسب کہا ہے۔[3]

دوم: خصاف، طحاوی، کرخی کے متعلق یہ کہنا کہ وہ امام کی مخالفت اصول وفروع میں نہیں کر سکتے، ان کے اقوال واحوال سے اس کی تردید ہوتی ہے۔ اسی طرح انھوں نے اور بھی اعتراضات کیے ہیں۔[4]

میں کہتا ہوں کہ یہ متعدد اقسام اسی وقت پیدا ہوسکتی ہیں جب کتاب وسنت کی تعلیم کا شغل چھوڑ دیا جائے، کیونکہ جب کتاب وسنت کو کسی استاد سے پڑھ لیا جائے تو لامحالہ کسی خاص امام کے اصول وفروع ضبط کر لینے کے بعد ملکہ اجتہاد پیدا ہو جاتا ہے، پس ایسی حالت میں سوم، چہارم، پنجم، ششم اور ہفتم قسم کا وجود کالعدم ہو جاتا ہے۔ کتاب وسنت کی تعلیم کے بعد علماء کی صرف دو قسمیں ہو جاتی ہیں: مجتہد مطلق، مجتہد فی المذہب، مگر یاد رکھنا چاہیے کہ جب اصول کو کسی استاد سے پڑھ لیا جائے اور ذہن میں صفائی ہو تو اصول کی صحت وسقم کا حال کچھ نہ کچھ معلوم

---

[1] مقدمة عمدة الرعاية (ص: ٨)

[2] المنخول (ص: ٤٩٦) الفاظ یہ ہیں: "استنكف أبو يوسف و محمد من اتباعه في ثلثي مذهبه لما رأوا فيه من كثرة الخبط والتخليط والتورط في المناقضات."

[3] الإنصاف (ص: ٤٢،٤٣)

[4] دیکھیں: مقدمة عمدة الرعاية (ص:٩) الفوائد البهية في تراجم الحنفية (ص: ٦،٧) النافع الكبير (ص: ٣ ـ ٧) (یہ کتاب الجامع الصغیر کے شروع میں کراچی سے چھپ چکی ہے)

ہو جاتا ہے، تو اس صورت میں اصول میں مخالفت ممکن ہے، اگرچہ توارد کی وجہ سے اتفاق ہو جائے، اس واسطے اگر یہ کہا جائے کہ مجتہد فی المذہب کا وجود بھی کم ہو جاتا ہے تو بعید نہیں۔

آج کل مجتہد ہو سکتا ہے بلکہ ہیں۔ مجتہد کی تعریف ارشاد الفحول میں ہے کہ وہ فقیہ ہے جو اپنی طاقت حکم شرعی پر ظن حاصل کرنے کے لیے خرچ کرلے، عاقل، بالغ ہو اور اتنا ملکہ ہو کہ ادلہ سے احکام نکال سکے۔[1]

شرائط اجتہاد:

۱۔ کتاب وسنت کا عالم ہو، احکام کی آیات کا علم کافی ہو، بعض پانچ سو آیات کہتے ہیں اور سنت سے بعض پانچ سو کافی جانتے ہیں۔ امام احمد بن حنبل سے مروی ہے کہ پانچ لاکھ احادیث مفتی بننے کے لیے کافی ہیں، امام احمد کے بعض اصحاب نے کہا ہے کہ یہ احتیاط اور فتوی میں سختی کرنے کی غرض سے فرمایا ہے یا اکمل فقہاء کی صفت بیان فرمائی ہے، وگرنہ جن احادیث کے بغیر چارہ نہیں ان کی تعداد امام احمد نے صرف ایک ہزار دوسو بتائی ہے، فرماتے ہیں:

"والأصول التي يدور عليها العلم عن النبي صلى الله عليه وسلم ينبغي أن تكون ألفا ومائتين"[2]

امام غزالی اور ایک جماعت اہل اصول نے کہا ہے کہ کوئی اصل جامع احکام ہونا چاہیے، جیسے سنن ابی داود، معرفۃ السنن بیہقی یا جس اصل میں احادیث کا اعتنا کیا گیا ہو، بعض نے کہا ہے کہ سنن ابی داود کی تمثیل صحیح نہیں۔[3]

محقق امر یہ ہے کہ مجتہد کے لیے صحاح اور ان کے قریب قریب جو صحاح کتب ہیں ان پر عبور ہونا چاہیے، ان احادیث کا محفوظ اور مستحضر ہونا ضروری نہیں، بلکہ ضرورت کے وقت ان کے مواضع سے استخراج کی طاقت ہونی چاہیے۔ حسن، صحیح اور ضعیف میں تمیز کر سکے، رجال کے حالات دیکھ کر ان پر حکم لگا سکے، رجال کے حالات کا حفظ ضروری نہیں۔

---

[1] إرشاد الفحول للشوكاني (۲/ ۱۰۲۷)

[2] البحر المحيط (۶/ ۲۰۰)

[3] المستصفى (۲/ ۳۵۱) البحر المحيط (۶/ ۲۰۰،۲۰۱)

۲۔ اجماع کے مسائل سے واقف ہو۔

۳۔ عربی زبان سے پورا آشنا ہو، غریب کتاب وسنت کی تفسیر کر سکے، لیکن اس کا حفظ ضروری نہیں بلکہ مؤلفات سے ملکہ استخراج ہونا چاہیے۔

۴۔ اصول فقہ کا عالم ہو، اس میں کافی دسترس ہونی چاہیے۔ امام غزالی کہتے ہیں کہ اجتہاد کے بڑے علوم تین ہیں: حدیث، لغت اور اصول فقہ۔[1]

۵۔ ناسخ ومنسوخ کو جانتا ہو۔

بعض کا خیال ہے کہ دلیل عقلی سے بھی واقف ہو، غزالی ورازی کی یہی رائے ہے، لیکن حق یہ ہے کہ اس کی ضرورت نہیں۔ بعض علم کلام کا جاننا بھی ضروری قرار دیتے ہیں اور بعض نہیں۔ اول معتزلہ کا خیال ہے اور ثانی جمہور کا مذہب ہے۔ بعض علم فروع کا جاننا بھی ضروری کہتے ہیں۔ غزالی کہتے ہیں کہ اس زمانہ میں اجتہاد علم فروع سے حاصل ہوتا ہے، مجتہد فیہ حکم شرعی عملی ہوتا ہے۔[2] اجتہاد کی تین قسمیں ہوتی ہیں:

۱۔ قیاس شرعی۔

۲۔ غالب ظن پر علت کے علاوہ فیصلہ کرنا، جیسے وقت، قبلہ اورتقویم میں اجتہاد کیا جاتا ہے۔

۳۔ اصول سے استدلال کرنا۔[3]

موافقات[4] سے اجتہاد کا بیان:

مکلّف کی تین قسمیں ہیں[5]:

---

❶ المستصفى (۲/ ۳۵۳)

❷ مصدر سابق (۲/ ۳۵۳)

❸ البحر المحيط (٦/ ٢٠٠) إرشاد الفحول (٢/ ١٠٣٤) ملخصاً

❹ مؤلف رحمہ اللہ نے یہ عبارت موافقات سے تقدیم وتاخیر اور اختصار کے ساتھ مختلف مقامات سے نقل کی ہے، اس لیے ہر ایک فقرے کا الگ الگ حوالہ دیا جائیگا۔

❺ یہ اقسام مجھے موافقات میں نہیں ملیں۔ البتہ امام شاطبی رحمہ اللہ کی کتاب الاعتصام (۲/ ۵۰۲) میں موجود ہیں۔ واللہ اعلم

۱۔ مجتہد: جو اپنے اجتہاد کے مطابق عمل کرے۔
۲۔ مقلد: جو علم سے بالکل خالی ہو، اس کے لیے قائد کی ضرورت ہے جو اس کو سکھائے۔
۳۔ متبع: جو مجتہد تو نہیں مگر دلیل اور موقع کو سمجھتا ہو اور ترجیح کی صلاحیت رکھتا ہو۔ ان مرجحات کا عالم ہو جن کی تنقیح مناط میں ضرورت ہوتی ہے، اگر اس کی ترجیح قابل اعتبار ہو تو اس کا حکم مجتہدین کا حکم ہے، ورنہ عامی کی طرح ہوگا۔

اگر متبع علم میں نظر رکھتا ہو جیسے ہمارے زمانے کے علماء ہیں تو اس کا حق کی طرف پہنچنا بہت آسان ہے، کیونکہ کتابوں کی منقول باتیں اس کو یاد ہوں گی یا مطالعہ ومذاکرہ سے اس کو یاد کی طاقت ہوگی۔

مجتہد کے لیے ہر علم میں، جس پر اجتہاد موقوف ہو، مجتہد ہونا ضروری نہیں، مثلاً انتقاد حدیث اور معرفت روایت میں مجتہد ہونا ضروری نہیں۔[1]

مجتہد فی الشریعہ کے لیے یہ ضروری ہے کہ عربیت میں اس کو درجہ اجتہاد حاصل ہو، عربیت کے علاوہ دیگر علوم کا جاننا مجتہد کو ضروری نہیں۔ جب اجتہاد کا تعلق تحقیق مناط کے ساتھ ہو تو اس میں مقاصد شریعت اور علم عربیت کا جاننا ضروری نہیں۔[2]

اجتہاد کی اقسام:

اجتہاد کی دو قسمیں ہیں[3]: ایک قسم تو قیامت تک منقطع نہیں ہوگی۔ دوسری قسم کے متعلق دنیا کے فنا ہونے سے پہلے انقطاع کا احتمال ہے۔

قسم اول تحقیق مناط: دلیل شرعی کے ساتھ حکم ثابت ہو مگر تعیین محل میں نظر کی ضرورت ہو۔

موافقات میں یہ تعریف کی گئی ہے، اس تعریف کی بنا پر یہ اجتہاد قیاس نہیں۔

اہل اصول کے نزدیک تحقیق مناط کا یہ مطلب ہے کہ کسی وصف کی علیت پر اتفاق ہو، صورت نزاع، جس میں اس کا وجود مخفی ہے، میں ناظر غور کرے۔ یہاں تقلید کے ساتھ استغنا

---

[1] الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي (٤/ ١٠٨)
[2] مصدر سابق (٤/ ١١٥، ١٦٢، ١٦٥)
[3] مصدر سابق (٤/ ٨٩۔ ٩٣)

نہیں ہوسکتا، کیونکہ تقلید تو تحقیق مناط حکم کے بعد ہوتی ہے، دعوی کو دلیل کی طرف رد کرنا تحقیق مناط ہے اور اس کی ہر ناظر، حاکم، مفتی بلکہ ہر مکلّف کو ضرورت ہوتی ہے، اگر یہ اجتہاد مرتفع ہو جائے تو احکام شریعت صرف ذہن میں ہوں گے۔

دوسری قسم کی تین قسمیں ہیں❶:

۱۔ تنقیح المناط : وصف فی الحکم، وصف معتبر غیر معتبر کے ساتھ مذکور ہو، اجتہاد کے ساتھ تنقیح کی ضرورت پڑتی ہے، تاکہ وصف معتبر کو غیر معتبر سے الگ کرے۔ یہ باب بھی قیاس سے الگ کہا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہ باوجود اس کے کفارات میں قیاس کے قائل نہیں، مگر تنقیح مناط کو وہاں مانتے ہیں، اس کا مطلب صرف ایک نوع کی تاویل ہے ظاہر سے۔

۲۔ تخریج المناط : جہاں نص دال علی الحکم نے مناط کا تعرض نہ کیا ہو، بحث سے اس کو نکال دیا جائے۔

۳۔ یہ دراصل تحقیق مناط کی نوع ہے، کیونکہ اس کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو انواع کی طرف راجع ہو نہ اشخاص کی طرف۔ دوسری خاص جس میں مناط حکم متحقق ہو۔ پھر اسے کسی خاص شخص پر چسپاں کرنا یہ پہلے عام سے خاص کی تحقیق ہے۔ دوسری پہلی کا نتیجہ ہے اور اس سے متولد، کبھی کبھی اس کو حکمت سے تعبیر کرتے ہیں۔ تحقیق مناط خاص کا مطلب یہ ہے کہ ہر مکلّف دلائل تکلیفیہ کا، جو اس پر واقع ہوتے ہیں، خیال کرتے ہوئے غور کرے، یہ قسم قیامت تک رہے گی۔

درجہ اجتہاد اس محقق کو حاصل ہوتا ہے جو دو وصفوں کے ساتھ متصف ہو، ایک کامل طور پر شریعت کا فہم، دوم استنباط کی قدرت، ان معارف شرعیہ کے عالم تین قسم کے ہیں، کبھی ان کا جاننے والا مجتہد ہوتا ہے اور کبھی ان کا حافظ اور مقاصد پر اطلاع کی اس کو قدرت ہوتی ہے۔ ان دونوں قسموں کے اجتہاد میں کوئی شبہ نہیں۔ اور کبھی نہ حافظ ہوتا ہے اور نہ عارف، اگر اس کو ملکہ استنباط ہو تو ثانی کی طرح ہے، ورنہ کالعدم ہے۔❷

موافقات کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ کے اہل علم مجتہد بن سکتے ہیں اور اجتہاد صرف قیاس ہی کا نام نہیں ہے۔ ہماری تحریر بالا سے یہ معلوم ہوا کہ جو عالم کسی مسئلہ کو

---

❶ الموافقات (٤/ ٩٥ـ ٩٨)

❷ الموافقات (٤/ ١٠٥)

منصوص نہ پائے تو اپنے اجتہاد کو صحابہ وتابعین کے اجتہاد پر پیش کرے، اگر اجتہاد کی لیاقت نہ ہو تو سکوت کرے، دوسرے کسی اور اعلم کا حوالہ دے۔ ممکن ہے اس کے پاس علم ہو یا مذاہب معروفہ ائمہ مجتہدین سے مسئلہ کی جستجو کرے۔ اگر سوائے مذاہب اربعہ کے کسی اور مجتہد کی روایت صحیحہ نہ ملے تو مسئلہ کو ان میں تلاش کرے۔ اگر کسی جگہ ایک ہی مذہب کی کتابیں دستیاب ہوں تو انھی سے جستجو کرے۔ اگر مذاہب اربعہ کا اتفاق کسی مسئلہ میں ہو تو اس صورت میں اگر حدیث یا دیگر مجتہد کا قول بسند صحیح نہ ملے تو مذاہب اربعہ سے باہر نہ نکلے۔

طحطاوی حاشیہ درمختار میں جو یہ لکھا ہے:

"وهذه الطائفة الناجية قد اجتمعت اليوم في مذاهب أربعة، وهم الحنفيون والشافعيون والمالكيون والحنبليون رحمهم الله، ومن كان خارجا عن هذه الأربعة في هذا الزمان فهو من أهل البدعة والنار" [1]

''جماعت ناجیہ آج کل مذاہب اربعہ میں جمع ہو چکی ہے، وہ حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی ہیں، جو اس زمانہ میں ان سے الگ ہوگا وہ ناری اور بدعتی ہے۔''

ان کا یہ قول صرف اہل مذاہب کے لیے ہے، یعنی جو قرآن وسنت، اجماع وقیاس جلی کے مجموعے جو اہل سنت کے تیار ہوئے ہیں قیاسات خفیہ کے علاوہ وہ صرف چار رہ گئے ہیں، جو باقی ہیں وہ اہل سنت کے مجموعے نہیں، جیسے قیاسات زیدیہ، قیاسات اثنا عشریہ، قیاسات خوارج وغیرہ وہ باطل ہیں۔ اہل حدیث تو ان تمام مجموعوں سے استفادہ کرتے ہیں جو اہل سنت کے افراد نے تیار کیے ہیں، جو بعد میں مذاہب اربعہ میں پائے جاتے ہیں۔ یہ معنی ہم نے اس لیے کیا ہے کہ علماء نے تصریح کی ہے کہ مجتہد کے لیے تقلید ضروری نہیں، اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہوا اور عوام ان مذہبی نسبتوں سے الگ ہیں، صرف حرف شناس رہ گئے ہیں اور حرف شناس کے علاوہ سب کو ناری کہنا صحیح نہیں۔

اگر کہا جائے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے تو ہم کہیں گے تمھارے نزدیک تلفیق تو جائز ہے، جیسے شاہ ولی اللہ سے اس کی تصریح گزر چکی ہے۔ [2] ابن ہمام نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔ [3]

[1] حاشيه الطحطاوي (٤/ ١٥٣)

[2] حجة الله البالغة (١/ ١٥٩) فيوض الحرمين (ص: ٤٨)

[3] التحرير (ص: ٥٥١،٥٥٢)

مفتی مکی حنفی نے قول سدید [1] میں اس پر زور دیا ہے، تو اس صورت میں ملفق ناری ہوگا۔ اگر یہ کہو کہ تلفیق کی کچھ شرائط ہیں، ہر مقلد کو تلفیق کی اجازت نہیں، ہوسکتا ہے کہ وہ شرائط طحطاوی کے زمانہ میں مفقود ہو چکی ہوں، تو میں کہتا ہوں کہ وہ زمانہ محض مقلدین کا زمانہ ہوگا اور اجماعِ مقلدین اور کثرتِ مقلدین ایک فضول شے ہے، اس سے استدلال کرنا لغو ہوگا، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ انھوں نے اپنے مذہبی آدمیوں پر قیاس کرکے کہا ہو تو اس صورت میں یہ حصر محض ادعائی ہوگا۔

ابن عربی کی وصیت:

ابن عربی کی وصیت فتوحات مکیہ سے نقل کی جاتی ہے:

"وصيتي الذي أوصيك به إن كنت عالما فحرام عليك أن تعمل بخلاف ما أعطاك دليلك، ويحرم عليك تقليد غيرك مع تمكنك من حصول الدليل، وإن لم تكن لك هذه الدرجة، وكنت مقلدا فإياك أن تلتزم مذهبا بعينه، بل اعمل كما أمرك الله، فإن الله أمرك أن تسأل أهل الذكر إن كنت لا تعلم، وأهل الذكر هم العلماء بالكتاب والسنة، فإن الذكر القرآن بالنص، واطلب رفع الحرج في نازلتك ما استطعت، فإن الله يقول: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٢٢/ ٧٨] فاسئل عن الرخصة في المسألة حتى تجدها، فإن الله يقول: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ﴾ وإن قال لك المفتي: هذا حكم الله وحكم رسوله في مسألتك فخذ به، وإن قال لك: هذا رأيي، فلا تأخذ به، وسل غيره" (معيار الحق: ٢٦) [2]

''میری تم کو یہ وصیت ہے کہ اگر تم عالم ہو تو دلیل کے خلاف غیر کی تقلید کرنا تم پر حرام ہے، اگر تم مقلد ہو تو کسی خاص کا التزام نہ کرو بلکہ اللہ تعالی کے حکم کے موافق عمل کرو۔ اہل ذکر سے پوچھو، اہل ذکر کتاب وسنت کے علماء ہیں اور ذکر سے مراد قرآن ہے، مسئلہ میں رفع حرج کی کوشش کرو، اللہ تعالی نے دین میں تنگی نہیں رکھی، اگر مفتی یہ کہے کہ یہ اللہ تعالی یا رسول کا حکم ہے تو اس کو لے لو اور اگر کہے کہ یہ میری رائے ہے، تو اس کو چھوڑ کر کسی اور سے پوچھو۔''

---

[1] ان کی عبارت آگے آرہی ہے۔

[2] فتوحات مکیه (٤/ ٤٩١) معيار الحق (ص:٢١٦)

قاضی ثناء اللہ پانی پتی رسالہ عمل بالحدیث میں فرماتے ہیں:

"وإذا لم يكن له أهلية، ففرضه ما قال الله: ﴿فَاسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ وإذا جاز اعتماد المستفتي على ما يكتب له المفتي من كلامه أو كلام شيخه وإن علا فلأن يجوز اعتماد الرجل على ما كتبه الثقات من كلام رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم أولى بالجواز، وإذا قدر أنه لم يفهم الحديث فكما لم يفهم فتوى المفتي فسأل من يعرف معناه فكذلك الحديث." (معيار الحق: ١٢٩)[1]

جس کوعلم کی اہلیت نہ ہواس پر وہی فرض ہے جو اللہ تعالی نے فرمایا ہے کہ اہل ذکر سے پوچھو اگر تم کوعلم نہ ہو۔ جب سائل مفتی کے لکھے ہوئے اور شیخ کے کلام پر اعتماد کرسکتا ہے تو جو ثقات نے رسول اللہ ﷺ کے کلام سے لکھا ہے اس پر بطریق اولی اعتماد جائز ہونا چاہیے۔ اگر فرض کیا جائے کہ اس نے حدیث نہیں سمجھی تو وہ ایسا ہے جیسے مفتی کا کلام نہ سمجھے تو کسی اور سے پوچھے، اسی طرح حدیث بھی کسی اور سے پوچھے۔

مقصد ان عبارات کی نقل سے یہ ہے کہ طحاوی نے جو اجماع نقل کیا ہے اگر اس کی تاویل نہ کی جائے تو محققین کی تصریح کے خلاف دعوی محض عدم علم کی بنا پر ہوگا، زیادہ سے زیادہ یہ کہیں گے کہ ان کو مخالف کا علم نہیں، اس صورت میں اجماع حقیقی متحقق نہ ہوگا، کیونکہ اجماع حقیقی جو حجت ہے اس میں ایک کا اختلاف بھی منع ہے، جیسا کہ نور الانوار میں اجماع کی بحث میں ہے:

"والشرط إجماع الكل، وخلاف الواحد مانع كخلاف الأكثر، يعني في حين انعقاد الإجماع لو خالف واحد كان خلافه معتبرا، ولا ينعقد الإجماع، لأن لفظ الأمة في قوله: لا تجتمع أمتي على الضلالة[2] يتناول الكل، فيحتمل أن يكون الصواب مع المخالف."[3]

---

[1] معيار الحق (ص: ٢١٧)

[2] **صحيح**. سنن الترمذي: كتاب الفتن ، باب لزوم الجماعة (٢١٦٧) یہ حدیث شواہد کی بنا پر صحیح ہے۔ دیکھیں: هداية الرواة (١/ ١٣٤) برقم (١٧١)

[3] نور الأنوار (ص: ٢٢١)

اجماع کے وقت اگر ایک بھی مخالف ہوتو اس کا خلاف معتبر ہوگا، یعنی اجماع منعقد نہیں ہوگا، کیونکہ امت کا لفظ حدیث ''میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہو گی۔'' میں کل امت کو شامل ہے۔ پس ہوسکتا ہے کہ صواب مخالف کی جانب ہواور باقی سب غلطی پر ہوں۔

نیز حدیث میں ہے:

"حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤسا جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا"[1]

''جب اللہ تعالی کسی عالم کو نہ چھوڑے گا تو لوگ جاہلوں کو اپنا مقتدا بنا لیں گے تو وہ بلاعلم فتوے دیں گے، خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔''

اس روایت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ فتوی بدون علم گمراہی کا باعث ہوتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امت پر ایسا وقت بھی آ سکتا ہے جس وقت کوئی عالم نہ ہو، ممکن ہے کہ مفتی صاحب کے زمانہ میں وہی وقت تصور کیا گیا ہو، انھوں نے اپنے علاقہ کو دیکھ کر سب دنیا کو اسی پر قیاس کر لیا ہو۔ اگر بالفرض اس زمانے میں مجتہدین کے فقدان سے اہل سنت کا ان مذاہب اربعہ میں اجتماع ہوگیا ہوتو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جب یہ مجبوری نہ ہوتو اس وقت بھی یہی حکم ہے۔ نیز اہل حدیث کا مسلک ائمہ اربعہ کے مسلک کے بالکل مطابق ہے، فروع میں وہ انھی ائمہ کے ساتھ موافق ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ وہ ایک کی تعیین نہیں کرتے، اور تلفیق حنفی مذہب کی رو سے بالکل صحیح ہے، جیسے منصوص مسائل میں ہر واقف غیر مقلد ہوتا ہے اور وہ اس وجہ سے مذہب سے خارج نہیں ہوتا، اسی طرح جو ضرورت کے وقت مذاہب اربعہ کی طرف رجوع جائز سمجھتا ہے وہ بھی ان سے الگ نہ ہوگا۔

نیز یہ اجماع بلا سند ہے اور اجماع بلا سند کے متعلق پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ وہ تحریف دین کا باعث ہے، بہر کیف طحطاوی کی عبارت اس قابل نہیں کہ اس کو اجماع سابق اور نصوص قرآن وسنت کے مقابلہ میں پیش کیا جائے، خواہ ان کی یہ عبارت مؤول ہو یا غلط۔

---

[1] صحيح البخاري: كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم (١٠٠) صحيح مسلم: كتاب العلم، باب في رفع العلم وقبضه...، برقم (٢١٧٣)

اعلام میں امام احمد رحمہ اللہ کا مشہور مقولہ ہے:

"ما يدعي الرجل فيه الإجماع فهو كذب، من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا." [1]

جس میں آدمی اجماع کا دعوی کرے وہ جھوٹ ہے، جو اجماع کا دعوی کرے وہ جھوٹا ہے، شاید لوگوں نے اختلاف کیا ہو۔

اس اجماع سے مراد وہی اجماع ہے جس کی بنا مخالف کے عدمِ علم پر ہو، جیسے طحاوی کا اجماع۔

نیز تفسیر مظہری میں جو یہ عبارت ہے:

"ولم يبق مذهب في فروع المسائل سوى هذه الأربعة، فقد انعقد الإجماع المركب على بطلان قول يخالف كلهم." [2]

فروعی مسائل میں ان چار کے سوا کوئی مذہب باقی نہیں رہا، ایسے قول کے بطلان پر، جو سب مذاہب کے خلاف ہو، اجماع مرکب منعقد ہو چکا ہے۔

اس سے بھی صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ جو قول ائمہ کے اقوال اور مذاہب اربعہ کے مخالف ہو وہ باطل ہے، کیونکہ وہ اجماع کے خلاف ہے۔ ان مسائل سے مراد وہی مسائل ہیں جو قیاسات خفیہ سے ثابت کیے گئے ہوں۔ جو مسائل قرآن وحدیث، اجماع وقیاس جلی سے ثابت ہیں، جو دراصل اہلحدیث کا مذہب ہے، اس سے قاضی صاحب کو انکار نہیں، اس لیے وہ اپنے رسالہ عمل بالحدیث میں حدیث پر عمل کرنے کی ترغیب دیتے ہیں۔ نیز ان کے کلام پر سابق اعتراضات ہو سکتے ہیں۔ [3] اگر اجماع مرکب سے یہ مراد لیا جائے کہ بعض مسائل میں بعض کی موافقت اور بعض میں بعض کی مخالفت، تو یہ مجموع اجماع مرکب کے خلاف ہے اور تلفیق کا مسئلہ اس کو باطل کرتا ہے۔

القول السدید میں مفتی مکہ شیخ محمد بن عبدالعظیم حنفی فرماتے ہیں کہ فضلاءِ زمانہ کے نزدیک ایک یہ بات مشہور ہے کہ تقلید میں تلفیق منع ہے، مثلاً بعض مسائل طہارت اور نماز کے مسائل

---

[1] إعلام الموقعين (١/ ٣٠)

[2] تفسير المظهري (٢/ ٦٤) سورة آل عمران، رقم الآية (٦٤)

[3] یعنی جو پیچھے طحاوی کے کلام پر گزر چکے ہیں۔

یا ایک میں ایک امام کے مذہب پر عمل کرے اور بعض میں دوسرے امام کے مذہب پر، میں نے اس پر کوئی دلیل نہیں دیکھی، بلکہ محقق نے تحریر [1] میں اس کے عدم منع کی طرف اشارہ کیا ہے۔ منع کا قائل علامہ قرافی ہے، جو مالکی اصولیوں سے ایک فاضل شخص ہے، ہم (حنفیہ) پر اس کی بات ماننی ضروری نہیں، خاص کر جب ہمارے ائمہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے، بلکہ اس کے وقوع کی نظیر بزازیہ میں موجود ہے۔ علماء خوارزم میں سے بعض کا یہ مذہب ہے۔ تلفیق کے قائل نے کہا کہ قراءت میں خطا ہو تو نماز فاسد نہیں ہوتی، کیونکہ امام شافعی کا یہ مذہب ہے۔ سوال کیا گیا کہ امام شافعی تو غیر فاتحہ میں عدم فساد کے قائل ہیں؟ اس نے جواب دیا کہ میں نے عدم فساد کو لے لیا اور قید غیر فاتحہ کو حذف کر دیا، کیونکہ امام محمد نے فرمایا ہے کہ مجتہد دلیل کی پیروی کرتا ہے نہ کہ قائل کی، منع تلفیق کے قائل کہتے ہیں کہ دونوں مجتہد اس کی نماز ملفقہ کو باطل کہہ رہے ہیں، حالانکہ یہ مغالطہ ہے، وہ باطل تب کہتے ہیں جب قائل اس امر مفسر میں اس مجتہد کی تقلید کرے۔ [2]

سواد اعظم:

سوال: اگر اجماع کے خلاف نہیں تو جمہور کے مذہب کے تو خلاف ہے اور حدیث میں جمہور کے خلاف چلنے پر شدید وعید وارد ہو چکی ہے۔ حدیث میں ہے: ”اتبعوا السواد الأعظم“ [3] بڑی جماعت کی پیروی کرو۔ اور یہ بھی فرمایا: ”علیکم بالجماعة“ [4] جماعت کو لازم اختیار کرو۔

جواب: اصول صرف وہی ہیں جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، یعنی کتاب وسنت واجماع وقیاس، اور اقوالِ صحابہ سنت، اجماع اور قیاس میں سے کسی میں علی حسب المقام مندرج ہیں، جمہوریت

---

[1] التحریر (ص: ٥٥١،٥٥٢)

[2] القول السدید (ص: ٨٣-٩٥)

[3] **ضعیف**. سنن ابن ماجه: کتاب الفتن ، باب السواد الأعظم ، اس کی سند میں ابو خلف الاعمی راوی کذاب ہے۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: الضعيفة (٢٨٩٦)

[4] **صحیح**. سنن الترمذي: کتاب الفتن، باب في لزوم الجماعة (٢١٦٥) وقال: ”هذا حديث حسن صحيح“

یا اکثریت ایسا اصول ہے جس کے قائل صرف معتزلہ ہیں، اہل سنت کا یہ مذہب نہیں۔

نور الأنوار میں ہے:

”وقال بعض المعتزلة: ينعقد الإجماع باتفاق الأكثر لأن الحق مع الجماعة، لقوله عليه السلام : يد الله على الجماعة فمن شذ شذ في النار[1] والجواب أن معناه بعد تحقق الإجماع من شذ وخرج منه دخل في النار.“[2]

بعض معتزلہ کا مذہب ہے کہ اجماع اکثر کے اتفاق سے ہوجاتا ہے، حق جماعت کے ساتھ ہوتا ہے، حدیث میں ہے کہ جماعت پر اللہ کا ہاتھ ہوتا ہے، جو الگ ہوگا دوزخ میں جائے گا، جواب یہ ہے کہ حدیث کا یہ معنی ہے کہ اجماع کے وجود کے بعد جو الگ ہوگا وہ دوزخی ہے۔

اور حدیث ”اتبعوا السواد الأعظم“ **بالکل ضعیف ہے، اس کی سند، جو ابن ماجہ میں ہے، اس طرح ہے:**

”حدثنا العباس بن عثمان الدمشقي ثنا الوليد بن مسلم ثنا معان بن رفاعة السلامي حدثني أبو خلف الأعمى قال: سمعت أنس بن مالك...“[3]

حافظ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”معان: وثقه ابن المديني، وقال الجوزجاني، ليس بحجة، ولينه يحيى بن معين۔“ (ميزان الاعتدال)[4]

نیز فرماتے ہیں:

---

[1] سنن الترمذي: كتاب الفتن، باب في لزوم الجماعة (٢١٦٧) **وغیرہ یہ حدیث اس سند کے ساتھ ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں سلیمان بن سفیان المدنی ضعیف ہے۔** (التقريب: ٤٠٨) **البتہ** ”من شذ شذ في النار“ **کے علاوہ پہلا جملہ شواہد کی بنا پر صحیح ہے۔ دیکھیں:** صحيح الترمذي (٢/ ٢٣٢) برقم (١٧٥٩) ظلال الجنة في تخريج أحاديث السنة للألباني (٨٠)

[2] نور الأنوار (ص: ٢٢١)

[3] سنن ابن ماجه، برقم (٣٩٥٠)

[4] ميزان الاعتدال (٤/ ١٣٤) برقم (٨٦١٩)

"أبو خلف الأعمى: كذبه يحيى بن معين، وقال أبو حاتم: منكر الحديث"
(ميزان الاعتدال) [1]

یعنی ابو خلف کذاب منکر الحدیث ہے۔

نیز اس حدیث کا یہ معنی کرنا چاہیے کہ جو جماعت عظمت والی ہو اس کی پیروی کرو، یعنی جو حق پر ہو، یا یہ مراد ہے کہ خلافت وحکومت میں اگر اختلاف ہو تو امام کی طرف ہو جاؤ، باغیوں کی حمایت نہ کرو، عموماً باغی کم ہوتے ہیں اور حکومت کی جماعت زیادہ ہوتی ہے، یا پھر صحابہ کی جماعت مراد ہے۔ بہر کیف یہ معنی لینا کہ جو جماعت بڑی ہو اس کی پیروی کرو، صحیح نہیں، کیونکہ اس کا یہ مفہوم ہوگا کہ کثرت بھی حجت ہے، حالانکہ کثرت اہل سنت کے نزدیک کوئی دلیل نہیں۔ امام حسین رضی اللہ عنہ کی جماعت کم تھی اور ان کے مخالفین کی زیادہ، مجموعہ افراد اہل اسلام میں مقلد زیادہ اور محقق کم، بے عمل زیادہ اور باعمل کم، بے نماز زیادہ اور نمازی کم، داڑھی منڈے زیادہ اور داڑھی والے کم۔ على هذا القياس!

امام ابو اسحاق شاطبی اپنی کتاب ''الاعتصام'' میں فرماتے ہیں:

"أرأيت إن كثر المقلدون، ثم أحدثوا بآرائهم فحكموا بها، أفهم الحجة على السنة ولا كرامة؟!"

بتاؤ! اگر مقلد بڑھ جائیں، پھر اپنی رائے سے جو چاہیں فیصلہ کریں، کیا وہ سنت کے خلاف دلیل ہوگی؟

اور فرماتے ہیں کہ جب ان کو حدیثیں سنائی جاتی ہیں تو ان کے پاس یہی جواب ہوتا ہے:

"لم يقل به أحد من العلماء" یہ کسی کے نزدیک جائز نہیں۔

اور کبھی کہتے ہیں: "هذا خلاف الإجماع" یہ اجماع کے خلاف ہے۔

اور ایک جگہ فرماتے ہیں:

جماعت کے پانچ معانی بیان کیے گئے ہیں:

۱۔ سواد اعظم یعنی امت کے علماء اور مجتہدین، اہل شریعت عاملین۔

---

[1] ميزان الاعتدال (٤/ ٥٢١) برقم (١٠٥٦)

۲۔ ائمہ مجتہدین، مقلد اس سے خارج ہے۔

۳۔ صحابہ، اس کی تائید حدیث "ما أنا علیه وأصحابي"❶ جس پر میں اور میرے صحابہ ہیں۔

۴۔ اجماع مسلمین۔

۵۔ ابن جریر طبری فرماتے ہیں کہ جب مسلمین کی جماعت ایک امر پر متفق ہو جائے تو اس کی مخالفت نہیں کرنی چاہیے۔

سب متفق ہیں کہ اہل علم واجتہاد کا اعتبار کیا جائے گا، عبداللہ بن مبارک سے سوال کیا گیا کہ وہ جماعت کونسی ہے جس کی اقتدا کی جائے؟ تو فرمایا: ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما کرتے کرتے محمد بن ثابت اور حسین بن واقد تک پہنچے، کہا گیا کہ یہ تو مر چکے ہیں زندہ کون ہیں؟ تو فرمایا: ابوحمزہ السکری۔ اور ایک جگہ فرماتے ہیں: اسحاق بن راہویہ نے یہ حدیث بیان فرمائی: "فعلیکم بالسواد الأعظم"❷ سواد اعظم کو لازم پکڑو۔

تو ایک آدمی نے کہا: "من السواد الأعظم؟" سواد اعظم کون ہیں؟ تو کہا محمد بن اسلم اور اس کے اصحاب، پھر کہا کہ ایک شخص نے ابن مبارک سے پوچھا: سواد اعظم کون ہیں؟ تو جواب دیا: ابوحمزہ، پھر اسحاق نے کہا کہ اس زمانہ میں ابوحمزہ اور ہمارے زمانہ میں محمد بن اسلم اور اس کے پیروکار، پھر اسحاق نے فرمایا کہ اگر جہال سے پوچھو تو وہ کہیں گے لوگوں کی جماعت ہے، اور یہ نہیں جانتے کہ جماعت اس عالم کو کہتے ہیں جو اثر نبوی اور آپ کے طریق کا پیرو ہو۔ وہ جو اس کا پیرو ہو، وہی جماعت ہے۔❸

:P

سید جمال الدین افغانی کی مشہور کتاب ''رد نیچریت'' میں ہے:

وہ قوم ترقی کر سکتی ہے جو اپنے معتقدات کی بنا مضبوط اور یقینی دلائل پر رکھے، وہمیات اور ظنیات کو اس کے عقیدے میں دخل نہ ہو، یا محض آبائی تقلید پر قانع نہ

---

❶ **حسن**. سنن الترمذي: كتاب الإيمان، باب ما جاء فيمن يموت، وهو يشهد أن لا إله إلا الله (٢٦٤١) وقال: "هذا حديث حسن"

❷ **ضعيف**. اس کی تخریج گزر چکی ہے۔

❸ الاعتصام للشاطبي رحمه الله (٢/ ٦٠ـ ٢٦٧) ملخصاً

ہو، کیونکہ جو شخص کسی بات کو بلا دلیل وحجت مان لے یا صرف آبائی تقلید پر اکتفا کرے تو اس کی عقل کند ہو کر غور وفکر سے معطل ہو جاتی ہے۔ ایسا شخص نیک وبد کی تمیز سے عاری ہو کر آفات میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

چنانچہ گیزو وزیر فرانس اپنی مشہور کتاب ''مدنیت اقوامِ فرنگ'' میں لکھتا ہے:

''یورپ کی تہذیب اس وقت شروع ہوئی جب یہاں ایک گروہ ایسا پیدا ہوا جس نے یہ کہنا شروع کیا کہ اگر چہ ہم عیسوی مذہب کے پابند ہیں لیکن ہم کو یہ حق حاصل ہونا چاہیے کہ اپنے عقائد پر دلائل وبراہین طلب کر سکیں، پادری لوگ ان کو اجازت نہ دیتے تھے اور کہتے تھے کہ مذہب کی بنیاد تقلید پر ہے۔ آخر اس جماعت کے لوگوں نے زور پکڑا اور تقلید کے جال سے نکل کر میدان غور وفکر میں جو لانیاں دکھائیں اور ترقی کے اسباب میں ساعی ہوگئے۔''

مذہب اسلام وہ بے نظیر مذہب ہے کہ بلا دلیل عقائد اور اتباع ظنیات کی مذمت کرتا ہے، آباء واجداد کی کورانہ تقلید پر اسلام نے سخت سرزنش کی ہے اور ہر امر میں عقل سے اپیل اور دلیل طلب کی ہے۔ سعادت مندی کو عقل کا نتیجہ اور شقاوت کو بے عقلی سے نسبت کرتا ہے، اسلام نے اصول عقائد پر ایسے دلائل پیش کیے ہیں جو عوام کے واسطے مفید ہوں، بلکہ اکثر احکام کے ساتھ ساتھ اس کی حکمت بھی ذکر کر دی ہے۔ (دیکھو قرآن مجید)[1] کسی دوسرے مذہب میں یہ خوبی نہیں، اسلام میں یہ خوبی ہے، جس کا اعتراف غیر مسلم کرتے ہیں کہ یہ عقل وفہم سے وراء ہے، یعنی عقل کو چھوڑ کر اس کا فلسفہ سمجھ میں آتا ہے۔ برہمنی مذہب کے اصول تو واضح ہیں کہ ان کا اکثر حصہ عقل کے خلاف ہے، خود برہمن اس کا اقرار کریں یا نہ کریں۔

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ صاحب رد المحتار[2] نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اپنے تلامذہ کو کہا کہ جو دلیل کی رو سے راجح سمجھو، اس کی پیروی کرو، اور فرمایا: "إذا صح الحديث فهو مذهبي" جب حدیث صحیح ہو تو وہ ہی میرا مذہب ہے۔ بلکہ ائمہ اربعہ سے بھی یہ بات ثابت ہے۔

---

1. مثلاً دیکھیے: البقرة (٢/ ١٨٣)، الإسراء (١٧/ ٣١،٣٢)
2. رد المحتار (١/ ٦٨)

بعض نے کہا ہے کہ پس جب شاگرد اپنے استاذ کے قواعد کے موافق کوئی اصول اختیار کریں گے تو ایک طرح سے وہ امام ابوحنیفہ کا قول ہوگا، خواہ امام ابوحنیفہ نے اس قول سے رجوع کیا ہو، اسی طرح بعض نے شاگردوں کے جمیع اقوال کو امام ابوحنیفہ کا قول بنانے کی کوشش کی ہے، تاکہ تلفیق نہ رہے، حالانکہ اس صورت میں زیادہ وسعت پیدا ہوجاتی ہے، کیونکہ غرضِ ملفق یہی ہے کہ دونوں کو ملا کر اس پر عمل کرنا جائز ہو، خواہ اس کو لفظ تلفیق سے تعبیر کریں یا نہ کریں۔ نیز جس قول سے امام نے رجوع کیا ہو اور اس کو باطل سمجھا ہو، اس کو امام کا قول قرار دینا بالکل لغو اور باطل ہے۔ نیز یہ وصیت سب ائمہ نے کی ہے، پھر اس صورت میں ہر امام کا قول جواز روئے دلیل صحیح ہو وہ دوسرے امام کا ہوا، پس غرض تلفیق حاصل ہوئی۔ نیز امام مالک امام ابوحنیفہ کے استاد یا وہ ان کے استاد، امام شافعی امام مالک کے شاگرد اور امام احمد امام شافعی کے، پس اس صورت میں سب ائمہ کے اقوال ایک امام کے ہوئے۔ پس جمع بین المذاہب جائز ہوا، یہی ملفق کی غرض ہے۔

اہل حدیث کے ناری ہونے کی چار وجوہ اور ان کا جواب

مصنف ''حنفیہ پاکٹ بک'' نے اہل حدیث کے ناری ہونے کی چار وجوہ بیان کی ہیں:

۱۔ موجودہ غیر مقلد اجماع اور قیاس کونہیں مانتے۔

۲۔ ہماری جماعت بڑی ہے۔

۳۔ تقلید نہیں کرتے۔

۴۔ موجودہ غیر مقلدین ائمہ کو برا جانتے ہیں۔

ہماری تقریر بالا سے ان چار وجوہ کا جواب ہو چکا، جن کو مصنف ''حنفیہ پاکٹ بک'' نے اہل حدیث کے ناری ہونے کے لیے بیان کیا ہے۔

وجہ اول:

پس موجودہ غیر مقلد، جو اجماع اور قیاس کونہیں مانتے، ناری ثابت ہوئے۔ اس پہلی بات کا جواب یہ ہوا کہ اہل حدیث اجماع اور قیاس کو صحیح مانتے ہیں، جو فرقہ قیاس کا منکر ہے وہ بھی اہل سنت کا گروہ ہے، کیونکہ اہل ظاہر کے امام داود ظاہری کو حنفیہ نے مجتہد مطلق مانا ہے۔ نیز قیاس کو محققین جزو دین خیال نہیں کرتے، اور جو اجماع کے منکر ہیں وہ دراصل اجماع کی حجیت مستقلہ کے منکر ہیں۔ اہل ظاہر کہتے ہیں کہ قیاس علت، جس کا اصول فقہ میں ذکر ہے، اس کا ائمہ سے کوئی ثبوت نہیں۔

قیاس کے دلائل:

شخص مذکور نے قیاس کے اثبات میں تین حدیثیں پیش کی ہیں:

۱۔ پہلی حدیث[1] معاذ رضی اللہ عنہ والی ہے، جس کے متعلق امام ترمذی رحمہ اللہ نے کہا ہے:

---

[1] **ضعيف**. سنن أبي داود: كتاب القضاء، باب اجتهاد الرأي في القضاء (٣٥٩٢) سنن الترمذي:←

"لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده بمتصل"

اس سند کے علاوہ اس کی کوئی سند نہیں اور یہ سند بھی متصل نہیں۔

نیز اس میں قضا کا ذکر ہے نہ افتا کا، اور اجتہادِ قضا اور اجتہادِ افتا میں فرق ہے، پھر اجتہاد کا ذکر ہے، قیاس کا بالکل ذکر نہیں۔ یہ ذکر ہو چکا ہے کہ شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں:

"إن الرأي في الدين تحريف، وفي القضاء مكرمة"[1]

دین میں رائے چلانا تحریف کرنا ہے اور قضا میں عزت ہے۔

اس سے پہلے اجتہاد کا مسئلہ مفصل بیان ہو چکا ہے، جس سے یہ امر بخوبی روشن ہوتا ہے کہ اجتہاد قیاس کو مستلزم نہیں۔

۲۔ دوسری دلیل یہ بیان کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"إنما أقضي بينكما برأيي فيما لم ينزل علي فيه"

بلا شبہ میں نے یہ فیصلہ تمھارے بارے میں اپنی رائے سے کیا ہے، جس میں خدا کی جانب سے کوئی فیصلہ نہیں ہوا۔

حالانکہ اس حدیث میں بھی قضا کا ذکر ہے اور قضا بالرائے قیاس کو مستلزم نہیں۔ نیز اس حدیث کا یہ معنی کرنا کہ "یہ فیصلہ میں نے تمھارے بارے میں اپنی رائے سے کیا ہے" غلط ہے، بلکہ اس کا یہ معنی ہے کہ میں جس میں حکم نازل نہ ہوا اپنی رائے سے فیصلہ دیتا ہوں۔ شروع حدیث میں ذکر ہے کہ دو آدمی آپ کے پاس میراث کے بارے میں فیصلہ لائے، سوائے دعوی کے ان کے پاس کوئی دلیل نہ تھی، آپ نے فرمایا کہ جس کے حق میں میں فیصلہ کروں، حقیقت میں وہ مستحق نہ ہو بلکہ دوسرا مستحق ہو، تو میں اس کو آگ کا ٹکڑا دے رہا ہوں۔[2]

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ قیاس شرعی نہیں، جس کی حقیقت یہ ہے کہ غیر

← أبواب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي؟ (١٣٢٧،١٣٢٨) یہ حدیث ارسال اور سند میں جہالت کی بنا پر ضعیف ہے۔ نیز اس حدیث کو ائمہ محدثین بخاری، ترمذی، دارقطنی، ذہبی اور ابن حجر وغیرہ رحمہم اللہ نے ضعیف قرار دیا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: السلسلة الضعيفة (٨٨١)

[1] تفهيمات إلهية (ص: ٤٠)

[2] **حسن**. سنن أبي داود: كتاب القضاء، باب في قضاء القاضي إذا أخطأ (٣٥٨٥) ملاحظہ ہو: إرواء الغليل (١٤٢٣)

منصوص میں منصوص کا حکم علت جامعہ کی وجہ سے ثابت کیا جائے، دین میں آپ کا حکم صحیح ہوتا تھا، اس میں غلطی کا امکان ہی نہیں، اس حدیث سے غلطی کا امکان معلوم ہوتا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قیاس شرعی نہیں بلکہ قیاس بالرائے ہے۔

۳۔ تیسری دلیل "الرحمة المهداة" کے حوالے سے عمرو بن عاص کا فیصلہ ذکر کیا ہے، حالانکہ اس میں قضا کا ذکر ہے، نہ کہ قیاس شرعی کا۔

بہر کیف جو ادلہ اثباتِ قیاس میں پیش کیے گئے ہیں وہ بالکل مدعا سے اجنبی ہیں، ایسے دلائل کی وجہ سے کسی مسلم کو ناری کہنا ایسے شخص کا ہی حصہ ہے۔ ہم اہل ظاہر کو کافر نہیں کہتے اگر چہ ہم قیاس کے قائل ہیں، بلکہ ایک ایسا قیاس ہے جو اللہ تعالی نے صرف کفار سے نقل کیا ہے، جس کو قیاس شبہ کہتے ہیں، آج کل کے اکثر اہل بدعت اس سے تمسک کرتے ہیں، ہم اس کا انکار کرتے ہیں۔

اب یاد رکھنا چاہیے کہ شخص مذکور نے اہلحدیث کے ناری ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ اہلحدیث صحابہ کے مسلک پر نہیں۔ پھر کہا ہے کہ صحابہ کا مسلک ائمہ اربعہ اور ان کے متبعین کا مسلک ہے، اور وہ مسلک اصول اربعہ سے عبارت ہے، اہل حدیث چونکہ ان اصول اربعہ سے دو کو نہیں مانتے لہذا یہ ناری ہوئے۔

اس کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ مسلک سے مراد اگر مطلق روش ہے جو اعتقادات، اعمال اور عادات (خواہ واجب ہوں یا حرام، مندوب ہوں یا مباح) کو شامل ہے، جیسے مثال سے معلوم ہوتا ہے، تو اس کی ہر مخالفت کفر نہیں، بلکہ بعض کی مخالفت کفر اور بعض کی فسق اور بعض کی جائز ہے، پس اس صورت میں اگر موجودہ اہل حدیث کسی جائز امر کی مخالفت کریں تو اس سے کافر کیسے ہوں گے، مثلا بعض دفعہ اخذِ قیاس ایک مباح شے ہوتی ہے۔ اہل سنت دو قسم کے گزرے ہیں: ایک منکر، ایک قائل، لیکن کسی کو ہم ناری، کافر نہیں کہہ سکتے، جس صورت میں اخذِ قیاس کو قائلین واجب کہتے ہیں اس صورت میں بھی قیاس کے منکر کو کافر نہیں کہہ سکتے، کیونکہ قیاس کے قائل اس صورت میں قیاس کے منکر کو کافر نہیں کہتے بلکہ خطا کی بنا پر معذور سمجھتے ہیں۔

ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ ہم (اہل حدیث) قیاس صحیح کے قائل ہیں اور منکر کو بھی اہل

سنت ہی سمجھتے ہیں، گمراہ نہیں کہتے۔ اور اجماع مستند کے قائل اور اجماع مجتہدین کو حجت جانتے ہیں، اور جو اجماع کے حجت ہونے کے منکر ہیں وہ دراصل اس کے مستقل حجت ہونے کے منکر ہیں۔ قطع نظر اس بات سے کہ یہ سلسلہ استدلال کہاں تک صحیح ہے؟ ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایسے مبہم منطقی استدلال سے جو شخص جس کو چاہے ناری ثابت کر سکتا ہے۔

مثال اول: ہم شخص مذکور کے متعلق عرض کرتے ہیں کہ اس نے جس رسمی تقلید کے وجوب کا فتوی دیا ہے وہ قرآن مجید، حدیث، اجماع قرون فاضلہ اور اقوال ائمہ اربعہ کے خلاف ہے، اور جو شخص اصول اربعہ کی مخالفت کرے وہ ناری ہے، لہٰذا یہ شخص ناری ثابت ہوا۔ اس سے قائلین تقلید کو ناری ثابت کرنا مقصود نہیں بلکہ طریق استدلال، جو ''حنفیہ پاکٹ بک'' میں ذکر کیا گیا ہے، اس کا فساد بیان کرنا مقصود ہے۔

مثال دوم: اسی طرح شخص مذکور نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ بے مثل نورانی بشر ہیں، حالانکہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے: ﴿قُلْ اِنَّمَآ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ﴾ [الكهف: ١١٠/١٨، فصلت: ٦/٤١] کہو میں تم جیسا بشر ہوں۔ تو اس کا یہ قول قرآن مجید کے صریح خلاف ہے، اور جو شخص علم کے باوجود اعتقادی امور میں قرآن کی مخالفت کرے وہ کافر ہے، لہٰذا شخص مذکور کافر ہوا۔

مثال سوم: اسی طرح شخص مذکور نے امکان کذب باری تعالی پر بحث کی ہے، اس نے اس مسئلہ کو بالکل سمجھا ہی نہیں، کہتا ہے کہ امکان کذب واجب تعالی میں محال و ممتنع ہے، اس کی دلیل یہ دی ہے کہ کیونکہ ایسا عقیدہ حسب ذیل آیت کے خلاف ہے: ﴿تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَّعَدْلًا ﴾ [الأنعام: ١١٦/٦] اللہ تعالی کی بات صدق وعدل کے ساتھ پوری ہو چکی ہے، اس کو کوئی بدل نہیں سکتا۔ ﴿وَ مَنْ اَصْدَقُ مِنَ اللّٰهِ حَدِيْثًا ﴾ [النساء: ٤/ ٨٧] اللہ تعالی سے بڑھ کر کون سچا ہے؟

حالانکہ یہ دلیل اپنے دعوی کے ساتھ کوئی مطابقت نہیں رکھتی، کیونکہ دعویٰ تو یہ ہے کہ امکان کذب محال ہے اور دلیل یہ دیدی کہ کذب کا وقوع نہیں۔ امکان اور وقوع میں جو شخص فرق نہیں کر سکتا اس کو حق نہیں پہنچتا کہ ذات باری تعالی میں بدون حجت وبرہان بحث کرے۔

قرآن مجید میں ہے:

﴿وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يُّجَادِلُ فِي اللّٰهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَّ يَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطٰنٍ مَّرِيْدٍ﴾ [الحج: ۲۲/۱۱]

''بعض لوگ اللہ کے بارے میں بلاعلم جھگڑتے ہیں اور ہر شیطان سرکش کی پیروی کرتے ہیں۔''

چونکہ شخص مذکور بلاعلم امکان کذب میں بحث کرتا ہے اور جو شخص اللہ کی ذات میں بلاعلم بحث کرے وہ شیطان کا پیرو ہوتا ہے۔ لہٰذا شخص مذکور متبع شیطان ہوا اور جو شیطان کا متبع ہو بحکم آیت: ﴿لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَاَمْلَئَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ اَجْمَعِيْنَ﴾ [الأعراف: ۱۸/۷] (جو تیری پیروی کرے گا میں سب سے جہنم کو بھر دوں گا) جہنمی ہے، پس شخص مذکور جہنمی ہوا۔

اس کے بعد شخص مذکور کی منطق دانی سنو! کہتا ہے کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ باری عَزَّ اسمہ جھوٹ بولنے پر قدرت رکھتا ہے ان کو کذب کے متعلق مشیت الٰہی ثابت کرنی چاہیے۔ کیونکہ یہ قاعدہ عند العلماء مسلّم ہے کہ قدرت مشیت سے تعلق رکھتی ہے۔

حالانکہ اس بچارے کو اتنا علم نہیں کہ اس قاعدے سے تو ہر غیر واقع پر اللہ تعالی کو غیر قادر ماننا پڑیگا۔ جو چیز واقع نہیں اگر اللہ تعالی اس پر قادر ہو تو بحسب قاعدہ شخص مذکور مشیت کا ہونا ضروری اور مشیت وجود کو مستلزم "فیلزم اجتماع النقیضین۔" اصل بات یہ ہے کہ امکان بالذات محال بالغیر کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے۔ منطقی کہتے ہیں کہ دائمہ، ضروریہ سے عام ہے، مگر حکماء کہتے ہیں کہ دوام کے لیے علت کی ضرورت ہے اور علت کے ہوتے ہوئے تخلفِ معلول محال ہے۔ لہٰذا عدم دائمہ محال ہے اور یہی معنی ضروریہ کا ہے۔ پس جب عدم کذب باری تعالی دائم ہوگا تو لا محالہ کذب محال ہوگا، مگر اس طرح کا استحالہ امکان کے منافی نہیں، کیونکہ اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ اللہ تعالی کسی غیر واقع پر قادر نہ ہو، کیونکہ یہ غیر واقع ہے، اس صورت میں غیر ممکن اور محال ہوا۔

ہماری غرض اس بحث سے یہ نہیں کہ ہم اس مسئلہ کو اعتقاد کے لیے اس جگہ ذکر کریں، بلکہ صرف شخص مذکور کی منطق دانی بیان کرنے اور اس کے مسئلہ ناریتِ اہل اسلام کو باطل کرنے کے لیے بیان کیا ہے۔ ہم ایسے مسائل میں گفتگو اعتقادی رنگ میں ایک زائد امر خیال کرتے

ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے ظلم کا مسئلہ (یعنی اللہ تعالیٰ کسی معصوم کو بلا وجہ عذاب دے تو کیا اس کو ظالم کہہ سکتے ہیں یا نہیں؟ کیا اللہ تعالیٰ ظلم پر قادر ہے یا نہیں؟) بھی بعض وجوہ سے کذب کی طرح ہے یہ دونوں ایک جیسے ہیں۔

مثال چہارم: اسی طرح لکھا ہے کہ جنازے کے بعد دعا مانگنے کا جواز دلائل ذیل سے معلوم ہوتا ہے: "إذا صليتم على الميت فأخلصوا له الدعاء"[1]

پھر اس حدیث کا ترجمہ اپنی طرف سے یہ کیا ہے کہ جب تم نماز جنازہ پڑھو یا پڑھ چکو تو میت کے لیے خالص دعا کرو۔ اس کے بعد نماز جنازہ کے بعد دعا مانگنے کو ترجیح دی ہے اور فاء سے استدلال کیا ہے کہ فاء صرف تعقیب کے لیے آتا ہے۔

اول تو شخص مذکور کو یہ مسئلہ معلوم نہیں کہ ایک لفظ کے جب دو معنے ہوں تو ان دونوں کو جمع کرنا حنفیہ کے ہاں منع ہے، پھر اسے یہ بھی معلوم نہیں کہ فعل کا اطلاق کبھی شروع پر ہوتا ہے اور کبھی فراغ پر۔

قرآن مجید کی آیت ہے:

﴿فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ﴾ [النحل:١٦/٩٨]

جب قرآن پڑھو تو اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگو۔

یعنی "أعوذ بالله من الشيطن الرجيم" پڑھ لیا کرو، جمہور شروع قراءت میں أعوذ باللہ پڑھنے کے قائل ہیں، جب فعل کا اطلاق شروع پر بھی ہوتا ہے تو اب فاء سے استدلال باطل ہوا، کیونکہ اس کے یہ معنی ہوئے کہ جب میت پر نماز جنازہ شروع کرو تو اس کے لیے دعا میں اخلاص کرو، ہر جگہ فراغ ہی مراد نہیں ہوتا۔

﴿وَ اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا﴾ [الأعراف: ٧/٢٠٤] جب قرآن پڑھا جائے تو سنو۔

یہ معنی نہیں کہ جب قرآن پڑھ لیا جائے تو سنو، لفظ میں اگرچہ دونوں احتمال ہیں مگر ہمارا پیش کردہ احتمال ہی صحیح ہے۔ کیونکہ نماز جنازہ میں دعا قطعاً ثابت ہے اور بعد میں متصل قبل از دفن دعا کرنا ثابت نہیں، پس شروع کے بعد دعا کرنا اتصال کے منافی نہیں۔

---

[1] **حسن**. سنن أبي داود: كتاب الجنائز ، باب الدعاء للميت (٣١٩٩) ، سنن ابن ماجه: كتاب الجنائز ، باب ما جاء في الدعاء في الصلاة على الجنازة (١٤٩٧) تفصیل کے لیے دیکھیں: أحكام الجنائز للألباني (ص: ١٦٥)

اس کی ایک اور دلیل بیان کی ہے:

"ثم كبر عليها أربعا، ثم قام بعد ذلك قدر ما بين التكبيرين"[1]

خود ساختہ معنی یہ کرتے ہیں کہ چار تکبیریں کہیں، یعنی نماز جنازہ پڑھی، پھر اتنی قدر کھڑے ہو کر دعا مانگتے رہے جتنا کہ دو تکبیروں کے درمیان کھڑے ہوئے۔

میں کہتا ہوں کہ اس حدیث سے بھی استدلال درست نہیں کیونکہ اس حدیث میں یہ ذکر ہے کہ چار تکبیر کے بعد سلام سے پہلے کھڑے ہو کر دعا کرتے رہے، اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ سلام پھیرنے کے بعد دعا کرتے رہے۔ اگر سلام پھیرنے کے بعد دعا کرنا مقصود ہوتا تو یہ کہتے کہ سلام پھیر کر دعا کرتے رہے، اگر شخص مذکور حدیث ابن ابی اوفی (جو بحوالہ منتخب کنز العمال نقل کی ہے) کی دوسری مفصل روایات کو دیکھتا تو اتنی بڑی غلطی نہ کرتا۔

"وفي رواية البيهقي في سننه الكبرى من طريق إبراهيم بن مسلم الهجري: ثنا عبد الله بن أبي أوفى أنه صلى على جنازة ابنته فكبر أربعا حتى ظننت أنه سيكبر خمسا، ثم سلم عن يمينه وعن شماله" (عون المعبود)[2]

"عبداللہ بن اوفی نے اپنی لڑکی کا جنازہ پڑھا، پس چار تکبیریں کہیں، یہاں تک کہ مجھے خیال ہوا کہ پانچ تکبیریں کہیں گے پھر انھوں نے دائیں بائیں سلام پھیرا۔"

ابن ماجہ کے یہ الفاظ ہیں:

"فكبر عليها، فمكث بعد الرابعة شيئا، قال: فسمعت القوم يسبحون به من نواحي الصفوف، فسلم، ثم قال: أكنتم ترون أني مكبر خمسا؟ قالوا: تخوفنا ذلك، قال: لم أكن لأفعل، ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يكبر أربعا، ثم يمكث ساعة، فيقول ما شاء الله أن يقول، ثم يسلم"۔[3]

---

[1] **ضعيف**. مسند أحمد (٤/ ٣٥٦) سنن ابن ماجه: كتاب الجنائز، باب ما جاء في التكبير على الجنازة أربعا (١٥٠٣) اس حدیث کی سند اگرچہ ابراہیم بن مسلم الہجری کی وجہ سے ضعیف ہے، مگر اس میں بیان کردہ مسئلہ ثابت ہے۔ دیکھیں: أحكام الجنائز (ص:١٢٦)

[2] السنن الكبرىٰ للبيهقي (٤/ ٤٢) عون المعبود (٣/ ١٩٥)

[3] **حسن**. سنن ابن ماجه: كتاب الجنائز (١٥٠٣) نیز دیکھیں: أحكام الجنائز (ص:١٢٦)

انھوں نے چار تکبریں کہیں، پھر چوتھی تکبیر کے بعد ٹھہرے، کہتے ہیں کہ میں نے قوم سے سنا صفوں کے کناروں سے سبحان اللہ کہتے تھے۔ پھر کہا کیا تمھارا خیال تھا کہ میں پانچ تکبیریں کہوں گا ؟ انھوں نے کہا واقعی ہم کو اس کا خطرہ تھا، کہا میں ایسا نہ کرتا لیکن رسول اللہ ﷺ چار تکبیریں کہہ کر کچھ ٹھہرتے، پھر جو اللہ چاہتا کہتے، پھر سلام پھیرتے۔

اس کے بعد تیسری دلیل مبسوط سرخسی کی کتاب سے دیتے ہیں کہ عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ جنازہ پر آئے اور جنازہ ہو چکا تھا تو آپ نے فرمایا:

"إن سبقتموني بالصلاة عليه، فلا تسبقوني بالدعاء له"[1]

اگر تم جنازہ مجھ سے پہلے پڑھ چکے ہو تو اب دعا کے ساتھ مجھ پر سبقت نہ کرو۔

اولاً: تو یہ مبسوط سرخسی کوئی حدیث کی کتاب نہیں۔

ثانیاً: اس اثر میں یہ ذکر نہیں کہ یہ دعا جنازہ کے متصل بعد تھی، جب تک دوسرے ادلہ سے جنازہ کے متصل دعا کا مشروع ہونا ثابت نہ کیا جائے اس وقت تک اس حدیث کو دفن کے بعد والی دعا پر محمول کیا جائے گا۔

اب ہماری تحریر بالا سے معلوم ہوا کہ شخص مذکور نے استدلال میں غلطی کی ہے یا پھر مغالطہ دیا ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ مذکور شخص نے دین میں تحریف کی ہے اور جو دین میں تحریف کرے وہ جہنمی ہے، اس لیے مذکور شخص جہنمی ہے۔ ہمارا یہ مطلب نہیں کہ شخص مذکور پر فتوی صادر کریں، بلکہ اس کا طرز استدلال بیان کرنا مقصود ہے کہ ایسا طرز استدلال ٹھیک نہیں، ایسے استدلال سے مغالطہ عامۃ الورود کی طرح ہر شخص وفرقہ کو ناری وغیرہ ثابت کیا جاسکتا ہے۔ اس شخص کی مثال بعینہ آج کل کے بعض متشدد اہلحدیث بلکہ غالی ظاہریوں کی طرح ہے۔ جو کہتے ہیں کہ حنفی چونکہ فاتحہ نہیں پڑھتے تو ان کی نماز نہ ہوئی، جب نماز نہ ہوئی تو بحکم حدیث "من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر"[2] (جو عمداً نماز چھوڑے وہ کافر ہے) وہ کافر ہوئے، اس قسم کی روش سے اہل علم کو بچنا چاہیے، آپس میں اتفاق واتحاد کی کوشش کرنی چاہیے۔

---

[1] المبسوط (٢/ ٦٧)، طبع دار المعرفة، بيروت۔

[2] **ضعیف**. المعجم الأوسط للطبراني (٢/ ٢٩٩) ان الفاظ سے یہ روایت ضعیف ہے۔ اس کی سند میں ابو جعفر رازی ضعیف ہے۔ (التقريب: ١١٢٦) نیز دیکھیں: الضعيفة (٢٥٠٨) البتہ یہ الفاظ "العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة، فمن تركها فقد كفر" صحیح ہیں۔ صحيح الترغيب (١/ ٣٦٦)

وجہ دوم:

شخص مذکور نے اہل حدیث کے ناری ہونے کی دوسری وجہ یہ بتائی ہے کہ ہماری جماعت بڑی ہے۔

اس کا جواب تفصیلاً گزر چکا ہے کہ کثرت اہل سنت کے اصول میں سے نہیں بلکہ کثرت سے استدلال کرنا معتزلہ کا مذہب ہے۔ نیز اہل حدیث مذاہب اربعہ سے کوئی الگ جماعت نہیں بلکہ مذاہب اربعہ اور اہل حدیث ایک ہی جماعت ہے، مذاہب اربعہ کا تعدد بھی جماعتی رنگ میں نہیں بلکہ ان کا تعدد اور امتیاز بحسب تصریح شاہ ولی اللہ ایسے امور میں ہے جو جزو دین نہیں ہیں، اور جماعت کا صحیح مفہوم پہلے بیان ہو چکا ہے۔ نیز اگر مطلق اختلاف پر جماعتی رنگ دیا جائے تو حنفیہ مرجحسین، مخرجین اور ان کے مقلدین کا آپس میں اتنا اختلاف ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ ہر آدمی کی الگ روش ہے تو بجا ہے۔ اور رہی بات کہ جماعت سے مراد بڑی جماعت ہے، کیونکہ مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے، بالکل لغو ہے، کیونکہ کمال جس طرح کثرت سے تصور کیا جاتا ہے اسی طرح عظمت اور حقیقت سے بھی تصور کیا جا سکتا ہے، اور شریعت میں یہی کمال مدنظر ہے، جیسے قرآن وحدیث سے معلوم ہوتا ہے، حدیث شریف میں ہے:

"بدأ الإسلام غريبا، وسيعود كما بدأ" (مشكوٰة)[1]

اسلام شروع میں اکیلا تھا، عنقریب اکیلا ہو جائے گا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اخیر زمانوں میں اسلام کے ماننے والے کم ہوں گے، پس کثرت سے استدلال کرنا باطل ہوا۔

حدیث ترمذی پر گفتگو:

"قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وتفترق أمتي على ثلث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا: ومن هي يا رسول الله ؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي"[2]

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بنی اسرائیل بہتر (۷۲) فرقے ہوئے، میری امت تہتر (۷۳) فرقے ہوگی، سب آگ میں ہوں گے مگر ایک فرقہ، صحابہ نے پوچھا:

---

[1] صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان أن الاسلام...، برقم (١٤٥،١٤٦)

[2] اس کی تخریج گزر چکی ہے۔

یارسول اللہ! وہ فرقہ کونسا ہے؟ فرمایا: جس پر میں اور میرے اصحاب ہیں۔

اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے تین باتیں ذکر کی ہیں:

۱۔ یہ امت تہتر فرقے ہوگی۔

۲۔ ایک کے سوا سب دوزخ میں جائیں گے۔

۳۔ ناجی فرقہ وہ ہے جو میرے اور میرے اصحاب کے راستے پر ہو۔

افتراق سے مراد وہی افتراق ہوگا جس کی وجہ سے آپس میں بغض وعناد پیدا ہو جائے، کیونکہ مجرد اختلافِ آراء تو صحابہ میں بھی تھا، انسان میں ایک جذبہ تعصب ہوتا ہے، جب ایسی شے پر حملہ کیا جائے جو اس کی طرف منسوب ہو تو قوتِ غضب میں ایک جوش اور انتقام کی خواہش پیدا ہوتی ہے، وہ شے کبھی سیاست، کبھی نسب، کبھی ملک، کبھی رنگ غرض مختلف چیزیں ہیں، صحابہ کرام چونکہ شروع میں ایک ہی شریعت کے ماننے والے تھے، ان میں تعصب مذہبی رنگ میں ظاہر نہیں ہوسکتا تھا اور باقی چیزوں میں تعصب کرنا اسلام کے خلاف تصور کیا گیا تھا۔ بعد میں اگر چہ سیاست، نسب اور وطن کی بنا پر تعصب کی کچھ صورتیں پیدا ہوگئی تھیں مگر ان کا تعلق صرف افراد کے ساتھ تھا، نہ کہ جماعتوں کے ساتھ، جیسے ہر زمانے میں مسائلِ اسلام پر عمل نہ کرنے والے پائے جاتے ہیں مگر یہ کوئی جماعتی عقیدہ نہیں ہوتا، صرف مذہبی افتراق ہی ایک ایسی شے ہے جس کی وجہ سے ایک منظّم افتراق شروع ہو جاتا ہے۔

مذہب کیا شے ہے؟

مذہب ان امتیازی عقائد واعمال سے عبارت ہے جو بمنزلہ فصول کے ہر ایک فرقے کو دوسرے فرقے سے الگ کرتے ہیں، لیکن وہ امتیازات فصول کی صورت اس وقت اختیار کریں گے جب باعث تعصب بنیں، اور تعصب کا باعث اسی وقت بنیں گے جب ان امتیازی مسائل میں ایک ایسی خصوصیت پیدا کر لی جائے جس کی وجہ سے ان پر حملہ کرنے سے ایک فرقہ وارانہ سوال پیدا ہو جائے۔ کبھی کبھی سیاسی، نسبی اور وطنی وغیرہ غیر مذہبی فرقوں میں بھی اس قسم کا امتیاز پیدا ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے ایک کے خیالِ سیاست، نسب اور وطن پر حملہ کرنے سے اس میں جذبہ تعصب خصوصیت کی وجہ سے پیدا ہو جاتا ہے، مگر ان کی دوصورتیں ہیں، ایک یہ

کہ ان کو مذہبی رنگ دیا جائے، اس صورت میں تو افتراق قطعاً تعصب پیدا کرے گا، اگر دنیا کی صورت میں ہو، کبھی بسبب غیر مہذب وغیر متشرع ہونے سے تعصب پیدا ہو جاتا ہے اور کبھی مہذب ومتشرع ہونے کی بنا پر تعصب پیدا نہیں ہوتا۔ اب امتِ محمد ﷺ میں جو افتراق پیدا ہوا ہے، اس کے مندرجہ ذیل اسباب ہیں:

۱۔ سیاست اور ملکی جھگڑے۔ ۲۔ جنس اور نسب کا تعصب۔

۳۔ اصول اور فروع میں مذہبی تعصب۔ ۴۔ دین میں رائے سے باتیں بنانا۔

۵۔ دشمنان دین کے مکروفریب۔

دین میں رائے چلانی پہلے تین اسباب کی اصل ہے، اس کے لیے کوئی حد بندی نہیں، کیونکہ لوگوں کی آرا میں بلحاظِ زمان ومکان، طرز حکومت، طرز معاشرت سے سخت اختلاف ہوتا ہے۔ دین عقائد، عبادات، فضائل، حلال اور حرام کا مجموعہ ہے، اللہ تعالی کی مقرر کردہ شے ہے، اس کا تمدنی فائدہ یہ ہے کہ افراد وقبائل میں کمال اتحاد پیدا ہو۔ رائے عموماً اتحاد کو توڑتی ہے کیونکہ ایک رائے پر دو شخصوں کا اتفاق بھی کم ہوتا ہے، پھر ہزاروں آدمی مختلف قبائل اور مختلف زمانوں کے کیسے متفق ہو سکتے ہیں؟ اور بصورتِ تقلید اتفاق اس تفرق سے برا ہے جو دلیل کی وجہ سے ہو، کیونکہ اس کے زوال کی امید کم ہوتی ہے۔

اہل علم نے اس حدیث کو اصولی افتراق پر محمول کیا ہے، نہ کہ فروعی پر، حق یہ ہے کہ فروعی اختلاف جب اس درجہ تک پہنچ جائے کہ تعصب کا جذبہ مذہبی رنگ میں پیدا ہونا شروع ہو جائے تو وہ اس حدیث میں داخل ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے بھی تقاتل، حسد اور بغض تک نوبت پہنچ جاتی ہے، اسلام کا شیرازہ کبھی اس سے بھی منتشر ہو جاتا ہے۔

ابن عبدالبر کی روایت کے الفاظ یہ ہیں:

"تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمها فتنة قوم يقيسون الدين برأيهم، يحرمون به ما أحل الله ويحلون ما حرم الله"[1]

---

[1] **ضعيف**. مستدرك حاكم (٤/ ٤٣٠) طبراني كبير (١٨/ ٥٠) جامع بيان العلم (٢/ ١٦٣) وقال الإمام البيهقي: منكر، كما في المدخل (١/ ١٨٨) وقال ابن معين: "لا أصل له" **ملاحظہ ہو**: ميزان الاعتدال (٤/ ٢٦٨) ترجمة نعيم بن حماد.

میری امت کے چند اور ستر (۷۰) فرقے ہوں گے، بڑا فتنہ اس فرقے کا ہوگا جو دین کو رائے کے ساتھ قیاس کریں گے، حلال کو حرام اور حرام کو حلال بنائیں گے۔

اس حدیث اور پہلی حدیث کو ملانے سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ ناجی فرقہ وہ ہے جو اس روش پر ہو جس پر نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرام تھے، اور غیر ناجی فرقوں میں بہت برا وہ فرقہ ہے جو دین میں اپنی رائے چلائے۔ اب جو مسائل قیاس، رائے، ظن، خرص اور تخمین سے نکالے گئے ہیں اور ان کو مابہ الامتیاز قرار دیا گیا ہے اگر ان کی وجہ سے تعصب پیدا ہو کر ایک دوسرے کے ساتھ عناد، فساد اور اختلاف شدید پیدا ہو تو اس حیثیت سے وہ مسائل امتیاز یہ اس افتراق کے نیچے داخل ہوں گے۔ جب ان کو یہ درجہ نہ دیا جائے کہ ان کے مخالف پر لعن وطعن کی جائے بلکہ صرف ایک امر زائد سمجھ کر ان پر عمل کیا جائے تو اس صورت میں یہ افتراق میں داخل نہ ہوں گے۔

مگر یاد رکھنا چاہیے کہ اصولی اختلاف ایک ایسا اختلاف ہے جس کی وجہ سے جھگڑا اور فساد ضرور پیدا ہوتا ہے۔ فروعی اختلاف میں اتفاق بہت جلدی ہو سکتا ہے، اس لیے بعض علماء نے یہاں صرف اصولی اختلاف کو لیا ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ فروعی اختلا ف کو اگر پہلی فساد والی صورت سے اخذ کیا جائے تو اصولی اختلاف کی طرف راجع ہو جاتا ہے۔ اگر دوسری صورت میں لیا جائے تو اختلاف مذہبی نہیں۔ لہٰذا میرا یہ کہنا صحیح ہوا کہ مذاہب اربعہ اور اہل حدیث میں نہ اصولی اختلاف ہے اور نہ فروعی۔

لفظ اہلحدیث کا استعمال:

مگر یاد رکھنا چاہیے کہ لفظ اہل حدیث کبھی اہل الرائے اور اہل الظاہر کے مقابل استعمال ہوتا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ قیاس صحیح اور اقوال صحابہ کو بھی حجت مانے اور رائے کو کم استعمال کرے تو اس وقت اہل حدیث کو شافعی، مالکی، حنبلی، راہوی اور خزیمی بسبب کثرتِ موافقت کہنا درست ہے۔ اور کبھی لفظ اہل حدیث اہل تخریج کے مقابلے میں بولا جاتا ہے تو اس صورت میں ان کی مذکورہ نسبت درست نہیں، کیونکہ یہ سب مذہبِ اہل تخریج ہیں۔ آج کل ہر دو فریق اہل حدیث اور حنفی بھائیوں میں اس قسم کے افراد موجود ہیں جو معمولی معمولی مسائل کی بنا پر سخت تعصب کرتے اور ایک دوسرے کو دیکھنا نہیں چاہتے کیونکہ انھوں نے اپنے بعض اجتہادات کو مذہبی رنگ دے لیا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے بندے ہر دو فریق میں بہت کم ہیں، ایسی ایسی باتیں دونوں جماعتوں میں موجود ہیں جن کی وجہ سے خلیج افتراق دن بدن ترقی کر رہی ہے، زیادہ تکلیف دہ یہ چیز ہے کہ شیرازہ بندی کی صورت ہی میں آج کل افتراق ظاہر ہو رہا ہے اور آج کل چونکہ جماعتی دور ہے اور لوگوں کی طبیعتیں اس طرف مائل ہیں، صحیح اور غلط راستے کی پہچان بسبب فقدان علم بہت کم ہے، جو شخص چاہتا ہے اپنے خیالات کو شیرازہ بندی کی صورت میں پیش کرتا ہے، ہر طرف سے مختلف آوازیں آ رہی ہیں، کوئی پیری مریدی کی صورت میں شیرازہ بندی کو پیش کرتا ہے، جیسے اہلحدیث میں امامت دہلویہ ہے، اب اس نے آہستہ آہستہ تقلید کی صورت اختیار کر لی ہے، جس سے اہلحدیث ہمیشہ منع کرتے آئے ہیں، ان کے معتقدین سوائے اپنے امام کے کسی مسئلہ میں دوسرے عالم سے مسئلہ پوچھ کر عمل کرنے کو تیار نہیں، انھوں نے اپنے امام کو شارع مستقل سمجھ لیا ہے، اس امامت کے خیال کو اتنا درجہ دیا ہے کہ اس وجہ سے دوسروں سے اتنا تعصب کرتے ہیں جتنا افتراق کی وجہ سے ایک فرقہ کو دوسرے فرقہ سے ہوتا ہے۔ اسی طرح پنجاب کے پیروں اور ان کے مریدوں کی حالت ہے، بے پیر کو بالکل تقوی سے خالی قریب قریب فاسق ہی خیال کرتے ہیں۔

اب سیاسی صورت میں یہ فرقے مختلف شکلوں میں ظاہر ہوئے ہیں، مثلا جماعت احرار، جماعت خاکسار اور جماعت اتحاد ملت وغیرہ، ان سے اہل اسلام کے اتحاد میں سخت رکاوٹ پیدا ہو رہی ہے۔ عوام بے چاری حیرت میں ہے، اس کو اتنا ملکہ نہیں کہ ان میں سے کسی فرقہ کی اصلیت سے آگاہ ہو، اس لیے بعض بے چارے اس جماعت اور انجمن کو فتنہ خیال کرنے لگ گئے ہیں اور اتحاد مسلمین ایک عنقا کی صورت اختیار کر رہا ہے، بعض مذہبی لوگوں کا خیال ہے کہ بساط تنظیم کو اٹھا دینا چاہیے کیونکہ یہی اختلاف وافتراق کا باعث ہے۔

اہل اسلام کا اتحاد کیسے ہوسکتا ہے؟

مگر یاد رکھنا چاہیے کہ تنظیم اور اتحاد کے بغیر کسی کو زندگی نہیں مل سکتی اور جماعت کی صورت میں ہی اتحاد ہوسکتا ہے، اس کوشش میں رہنا چاہیے کہ اہل اسلام کا اتحاد ہو جائے، حنفیہ کا اتحاد ہو جائے، دیوبندیہ کا اتحاد ہو جائے، اہلحدیث کا اتفاق ہو، اس کی یہی صورت ہے کہ ہر شخص اور ہر فرقہ اپنی امتیازی خصوصیت کو ایک زائد امر خیال کرے، یا کم از کم دوسرے کو معذور سمجھے، یہ اتفاق

ہونا حنفیہ اور اہل حدیث میں بہت آسان ہے، اہل سنت اور شیعہ میں بھی کوئی بعید نہیں، حنفی اور اہلحدیث اپنی خصوصیات کو امر زائد خیال کریں، شیعی اور سنی ایک دوسرے کو معذور سمجھیں۔ جب ہندوؤں سے اتفاق کی صورت ہوتو مفاد مشترک کا خیال رکھنا چاہیے۔

اب تنظیم کی صورت اگر اہلحدیث میں ہو تو اس کی واحد صورت یہی ہونی چاہیے کہ جماعت مل کر کام کرے اور تقلید کی صورت پیدا نہ ہو جائے اور نہ ہی متخلف پر طعن وتشنیع کی جائے، بلکہ احسن طریق سے سمجھانے کی کوشش ہونی چاہیے۔ جماعت کا جو امیر، صدر یا ناظم ہو اس کو جماعت چند امور میں اختیار دے دے اور جب چاہے اس کے اختیارات کو کم اور زیادہ کرے۔ تا کہ کوئی امتیاز کی صورت پیدا نہ ہو، اور جب چاہے اس کو معزول کر دے اور دوسرا امیر یا صدر منتخب کرے، میری رائے ہے کہ ایسی صورت میں اتحاد کا پیدا ہونا بہت آسان ہے کیونکہ جماعت ہی کے ہاتھ میں سارا کام ہوگا۔ اور اس جماعت کا کام کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کی اشاعت کرنا اور اشاعت کے مختلف شعبوں میں غور وفکر کر کے اہل اسلام کو صحیح راستہ کی تلقین کرنا ہوگا، جس کی سب سے بڑی صورت یہی ہے کہ تعلیم کا انتظام اہلحدیث کے مسلک کے مطابق ہو، مثلاً قرآن وحدیث، فقہ المذاہب، اصول فقہ، اصول حدیث، ادب، تاریخ، دیگر علوم عربیہ اور علوم حاضرہ کا معتد بہ حصہ وغیرہ ضروری علوم ہونے چاہیے۔ تعلیم ہی ایک ایسی چیز ہے جس سے انسان میں ملکہ تنقید پیدا ہوتا ہے اور صحیح، غلط راستہ میں فرق کرسکتا ہے، اس کے حصول اور اصلاح پر زیادہ زور دینا چاہیے، یہی اسلام کی فلاح دنیوی واخروی کا بنیادی پتھر ہے۔

تنبیہ:

شخص مذکور نے کہا ہے کہ جو مسائل قرآن وحدیث میں صاف طور پر بیان ہو چکے ہیں، ان پر کسی کی پیروی کی ضرورت نہیں، عامی خود دیکھ سکتا ہے اور عامی سے پوچھ کر امی بلا کھٹکے عمل کرسکتا ہے، ہاں جو مسائل قرآن وحدیث میں صاف طور پر نہیں آئے اور اگر آئے ہیں تو ان کے عناوین مختلف ہیں، جیسے رفع الیدین اور عدم رفع الیدین کی احادیث یا آمین بالجہر والاخفاء کی احادیث، ایسے مسائل میں غیر مجتہد کو مجتہد کی پیروی کے بغیر نجات نہیں۔

میں کہتا ہوں کہ شریعت کے سب مسائل صاف بیان کیے گئے ہیں، صرف قلت فہم کی

وجہ سے اختلاف پیدا ہوتا ہے، یہ کہنا چاہیے کہ جو مسئلہ سمجھ آ جائے اس پر بلا کھٹکے عمل کرنا چاہیے۔ بسا اوقات ایک مسئلہ کو کم علم سمجھ لیتا ہے اور بڑے علم والا نہیں سمجھتا، حالانکہ مسئلہ تو فی نفسہ صاف ہوتا ہے۔ حدیث میں ہے:

"الحلال بين، والحرام بين، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس" (بخاري)[1]

حلال بھی صاف ہے، حرام بھی صاف ہے، اور ان دونوں کے درمیان ایسے مشتبہات مسئلے ہیں جن کو بہت لوگ نہیں جانتے۔

اس حدیث سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ سوائے مشتبہات کے سب مسئلے صاف ہیں، متشابہات بھی بعض کے نزدیک صاف ہیں اور جس کے نزدیک صاف نہ ہوں وہ بچے۔

"من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه" جو شبہات سے بچے اس نے اپنے دین کو پاک کر لیا۔

نیز جن مسائل میں اختلاف ہے، وہ دو قسم کے ہیں:

۱۔ ایک وہ جن میں دونوں طور پر عمل کرنا جائز ہے، جیسے ادعیہ استفتاح اور تسبیحات رکوع وسجود کے مختلف الفاظ، درود اور دیگر ادعیہ کے مختلف صیغے ان میں ہر ایک شق پر عمل کر سکتا ہے۔

۲۔ دیگر وہ اختلاف جس میں تضاد معلوم ہوتا ہے، یعنی ایک دلیل اگر حرمت کو چاہے تو دوسری وجوب، استحباب اور جواز کو چاہے۔ اگر ایک دلیل وجوب کو چاہے تو دوسری حرمت وکراہت کو چاہے، اس قسم کا اختلاف صحیح ادلہ میں نہیں، کیونکہ ساری شریعت خدا تعالی کی طرف سے ہے۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں:

﴿لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا﴾ [النساء: ٨٢/٤]

''اگر وہ اللہ تعالی کی طرف سے نہ ہوتا تو اس میں بہت اختلاف پاتے۔''

اگر اختلاف تضاد ہے تو وہ صرف اختلاف فہم ہے، شریعت میں اس قسم کا اختلاف نہیں جس کا حل نہ ہو سکے، اس لیے یہ کہنا کہ ''جو مسائل صاف طور پر نہیں یا ان کے عناوین مختلف

---

[1] صحيح البخاري: كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه (٢٥) صحيح مسلم: كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات (١٥٩٩)

ہیں، وہاں مجتہد کی پیروی کے بغیر نجات نہیں۔'' بالکل لغو اور بے ہودہ ہے۔ نیز کسی مسئلہ کو صرف سمجھنے کے لیے اس قسم کے اجتہاد کی ضرورت نہیں جو ختم ہو چکا، تا کہ تقلید کی ضرورت ہر شخص کو ہو۔ نیز پہلے گزر چکا ہے کہ اس قسم کے مسائل جن میں ادلہ مختلف ہوں اور وجوہ تطبیق میں اختلاف ہو یا ان کی بنا قیاسات خفیہ پر ہو تو ان مسائل کے رد وقبول پر تسنن و ابتداع کا دارو مدار نہیں۔ نیز تقلید شخصی جو التزام مذہب معین سے عبارت ہے اس کی ضرورت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ صرف کسی عالم سے عدم علم کی صورت میں پوچھ لینا ثابت ہوتا ہے، نیز قیاسات خفیہ کوئی جزو دین نہیں، تا کہ نجات کا دار ومدار ٹھہریں۔ پھر مثال میں رفع الیدین وترک رفع الیدین اور آمین بالجہر والاخفاء پیش کرنا فضول ہے، کیونکہ بہت سے حنفیہ نے دونوں کو ثابت کیا ہے۔[1] حالانکہ وہ شخص مذکور کے نزدیک مقلد تھے، پس معلوم ہوا کہ ان مسائل میں مقلد بھی غور وفکر کر کے حق معلوم کر سکتا ہے یا فتوی دے سکتا اور عمل کر سکتا ہے۔

مجتہد کی اقسام:

بعض علماء نے مجتہد کی چار قسمیں بیان کی ہیں:

۱۔ مجتہد مطلق ۲۔ مجتہد منتسب

۳۔ مجتہد فی المذہب ۴۔ مجتہد متبحر فی المذہب۔

۱۔ مجتہد مطلق: جو کتاب وسنت سے مسائل نکالے اور مسائل نکالنے کے قواعد واصول مقرر کرے، اس کے لیے پانچ علوم کا ہونا ضروری ہے، کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، علماء سلف کے اقوال اور ان کا اتفاق واختلاف، علم لغت، علم قیاس۔ قرآن وسنت میں احکام خمسہ، ناسخ ومنسوخ، محکم ومتشابہ، خاص وعام، مجمل ومفسر اور حدیث صحیح وضعیف، مسند ومرسل، حدیث اور قرآن کا ایک دوسرے پر مرتب کرنا۔ پھر ایسے عالم کا نفسانی خواہشوں اور بدعتوں سے علیحدہ ہونا، نیز ورع اور تقوی کو شعار بنانا، کبیرہ گناہوں سے بچنا اور صغیرہ پر اصرار نہ کرنا بھی شرط ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ان علوم کی مقدار بیان ہو چکی ہے، علم قیاس مجتہد بننے کے لیے ضروری

[1] اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

نہیں، صحیح، ضعیف مسند اور مرسل کا احادیث احکام میں پہچاننا کوئی مشکل نہیں، قرآن وحدیث میں تطبیق دینا اور ان کو ملانا بھی آسان ہے، کتب حدیث اسی طرح جمع کی گئی ہیں، ناسخ ومنسوخ پہچاننے کے لیے الفوز الکبیر یا کوئی تفسیر سلف، کتاب الاعتبار حازمی کا دیکھ لینا کافی ہے، بلکہ قرآن وحدیث کا کسی استاد سے سمجھ کر پڑھ لینا کافی ہے باقی خاص وعام، مجمل ومفسر کو ہر ایک سمجھ سکتا ہے، اقوال صحابہ وتابعین کا ذکر بقدر ضرورت حدیث میں آجاتا ہے۔

مجتہد مطلق کے لیے جس قدر شرائط پیش کی گئی ہیں وہ سب آج کل جمع ہوسکتی ہیں، نئے قواعد واصول کے مقرر کرنے کی ضرورت نہیں، اگر پہلے مقرر کردہ قواعد واصول کو غور کرنے پر بالکل صحیح سمجھے تو اجتہاد کے لیے کافی ہے، اس صورت میں مجتہد منتسب نہیں ہوگا کیونکہ اس نے ان کو بھی علی وجہ البصیرت مانا ہے، نہ علی وجہ التقلید۔

۲۔ مجتہد منتسب: جو استاذ کے اصول کو تسلیم کرنے کے بعد ادلہ کے تتبع اور ماخذ کی واقفیت میں اس کی کلام سے مدد لے اور اپنی جگہ اس کو احکام پر ادلہ کی بنا پر یقین اور ادلہ سے مسائل استنباط کرنے پر قدرت ہو، ایسے مجتہد کا وجود آج کل ممکن بلکہ واقع ہے، حدیث شریف میں ہے:

"یحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين"[1] (مشكوة)

اس علم کے عالم ہر زمانے میں عادل ہوں گے، جو اس سے حد سے بڑھنے والوں کی تحریف، اہل باطل کے جھوٹ اور جاہلوں کی تاویل کو دور کریں گے۔

نیز فرمایا:

"إن الله عزَّ وجل يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها." (مشكوٰة)[2]

---

[1] مشكاة المصابيح، برقم (٢٤٨) السنن الكبرى للبيهقي (١٠/ ٢٠٩) اس حدیث کے بعض طرق کو امام علائی رحمہ اللہ نے صحیح کہا ہے۔ ملاحظہ ہو: هداية الرواة (١/ ١٦٢) نیز دیکھیں: الإصابة (١/ ١١٨)

[2] **صحيح**. مشكاة المصابيح، برقم (٢٤٧) سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة (٤٢٩١) اس حدیث کو امام حاکم، ذہبی اور البانی رحمہم اللہ نے صحیح قرار دیا ہے۔ الصحيحة (٥٩٩)

اللہ عزوجل اس امت کے لیے ہر صدی کے سر پر ایسے یا ایسا شخص پیدا کرے گا جو اس کے لیے دین کو تازہ کرے گا یا کریں گے۔

کم از کم مجدد کو ایسا تو ہونا چاہیے جو کم از کم مجتہد منتسب کا درجہ رکھتا ہو، اول تو مجتہد مطلق ہونا چاہیے اور اس میں کوئی استبعاد نہیں۔

۳۔ مجتہد فی المذہب: جو مجتہد فی الشرع کی اصول وقواعد میں تقلید کرے، جس جگہ اس کے امام کی تصریح نہ ہو وہاں استنباط کرے۔

۴۔ مجتہد متبحر: جو مرجح کو ترجیح دے سکے۔

میں کہتا ہوں کہ مرجح وہی ہوگا جو اصول وقواعد کو جانتا ہو، لامحالہ اس کو ملکہ استنباط ہوگا، پس مجتہد فی المذہب اور متبحر دراصل ایک ہی ہیں، مجتہد فی المذہب جب اصول وقواعد میں غور وفکر کرے تو اس میں لامحالہ ملکہ استنباط پیدا ہو جائے گا تو اس صورت میں منتسب ہوگا، اور مجتہد منتسب بعض دفعہ صرف متأخر سے عبارت ہوتا ہے، جس کے اصول متقدم سے ملتے ہیں، بلکہ بعض دفعہ کسی متقدم کی تعریف اور اس کے اقوال کے نقل کرنے یا موافقت کرنے سے بھی لفظ مجتہد منتسب پر بولا جاتا ہے، جیسے امام محمد وابو یوسف مجتہد منتسب ہیں، حالانکہ وہ مجتہد مطلق کے مرتبہ کو پہنچ چکے تھے، صرف اپنے استاذ امام ابوحنیفہ کے مذہب کو نقل کرنے سے ان کو مجتہد منتسب کہا جاتا ہے، جیسے پہلے گزر چکا ہے۔ اب اگر کتب حدیث وتفسیر کو علوم عربیہ ضروریہ پڑھ لینے کے ساتھ کسی ماہر استاذ سے بالتحقیق پڑھ لیا جائے اور اگر صفاءِ ذہن اور ذکاوت قویہ ہو تو مجتہد مطلق ومجتہد منتسب کے مرتبہ کو پہنچنا کوئی بعید نہیں۔

اب مکلّف کی صرف تین قسمین ہوتی ہیں: ایک مقلد، دوم متبع، سوم مجتہد، ان کی تفصیل گزر چکی ہے۔ عامی یا مقلد کو لازم ہے کہ مسئلہ ایسے عالم سے پوچھے جس کے فتوی پر اس کو اعتماد ہو، بعض نے یہ لکھا ہے کہ عامی جب تک دریافت نہ کرے ظاہر حدیث پر عمل نہ کرے۔

میں کہتا ہوں کہ اگر کتب حدیث کو پڑھ لیا جائے تو اس صورت میں حدیث کے ظاہر مراد ہونے یا نہ ہونے کا پتہ بہت آسانی سے لگ جاتا ہے۔

شخص مذکور نے مجتہد فی المذاہب الاربعہ کے نہ ہونے کی یہ وجہ قرار دی ہے کہ وہ اصول میں مقلد ہوتا ہے۔ ائمہ اربعہ کے جمیع اصول کو صحیح تسلیم کرنے سے آپ کا وقار مقصود تفریق بین المسلمین کا جاتا رہے گا۔

میں کہتا ہوں کہ ائمہ اربعہ کے جمیع اصول کو اگر صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس صورت میں ایک فرقہ متحد پیدا ہو جاتا ہے، جو سب ائمہ کے علوم سے فائدہ اٹھانا جائز قرار دیتا ہے، اور ہر ایک کو الگ الگ تسلیم کرنے سے تفریق پیدا ہو جاتی ہے۔ نیز سب ائمہ کے اصول صحیح تسلیم کرنے کا یہ معنی ہے کہ ان کی نیت شرع کے موافق تھی، اس بنا پر وہ صحیح ہیں، مگر بعض جگہ ان سے خطا ہوئی ہے، اتفاقی اصولوں کے بعد جو اختلافی اصول ہوں گے ان میں راجح مرجوح معلوم کر لینے کے بعد ضرور ایک نہ ایک کو ترجیح دینی پڑے گے، جیسے ارشاد الفحول وغیرہ اصول کے محققین علماء کی کتب میں کیا گیا ہے۔

شخص مذکور نے مجتہد منتسب کے ناجائز ہونے کی یہ دلیل بیان کی ہے کہ ایسا تسلیم کرنے سے عظیم مفسدہ پیدا ہو جاتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ خیال بالکل باطل ہے، حالانکہ مجتہد منتسب کا پیدا ہونا تو اس بات پر موقوف ہے کہ وہ باتیں جو ایسے مجتہد کے لیے ذکر کی گئی ہیں ان کا ہونا ممکن ہے یا محال؟ اگر ممکن ہے تو پھر واقع بھی ہے یا نہیں؟ اب اگر غور کیا جائے تو صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ اجتہاد کوئی ایسی چیز نہیں جو خرق عادت ہو، بلکہ ہر زمانے میں علماء نئے نئے حوادث میں استنباط کرتے آئے ہیں، جس سے ملکہ استنباط کا ہونا اظہر من الشمّس ہے، اور جن مسائل میں پہلے جواب ہو چکے تھے ان میں ملکہ استنباط نہیں تھا، یہ کس سے معلوم ہوتا ہے؟ باقی یہ کہنا کہ اس سے مفسدہ پیدا ہوتا ہے، مفسدہ اگر اس چیز سے عبارت ہے کہ قوت فکر وعقل سے قرآن وحدیث میں غور کر کے مسائل میں استنباط کیا جائے تو یہ تو شروع سے پیدا ہو چکا ہے، اور اگر یہ مطلب ہے کہ اس سے اختلاف پیدا ہوگا تو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اجتہاد سے اختلاف پیدا نہیں ہوتا، جیسے ان حوادثات میں جو نئے نئے پیدا ہوتے ہیں ہمیشہ سے علماء

استنباط کرتے آئے ہیں، بلکہ اختلاف اس صورت میں پیدا ہوتا ہے جب ان استنباطات کا نام مذہب رکھ کر اس پر تعصب کیا جائے، جیسے بعض دفعہ ہوتا ہے۔

اور یہ کہنا کہ ''جب سے ائمہ مذاہب عدول ہو کر مقبول ہوئے، اس وقت سے آج تک کسی فقیہ، محدث نے مجتہد منتسب ہونے کی جرأت نہیں کی۔'' بالکل فضول ہے، کیونکہ مجتہد ہونے کے لیے اس کا اعلان ضروری نہیں، وگرنہ یہ ثابت کرنا پڑے گا کہ جن جن کو مجتہد مطلق مانا گیا ان کا مجتہد مطلق ہونے کا دعوی تھا، اور اگر یہ مطلب ہے کہ کوئی فقیہ و محدث اس درجہ کو نہیں پہنچا تو ائمہ اربعہ کے بعد جو لوگ ان کے مذاہب میں مجتہد منتسب گزرے ہیں ان کو کس صف میں کھڑا کرو گے؟!

بلکہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ ہر زمانے میں مجتہد ہوتے رہے ہیں اور اس کا انکار ایک بدیہی امر کا انکار ہے، اور یہ کہنا کہ ''عبداللہ چکڑالوی نے مجتہد بن کر احادیث سے انکار کیا۔'' بالکل لغو ہے، مجتہد کے لیے تو احادیث کا جاننا ضروری ہے، قرآن کے بعد حدیث ہی سے تو استدلال لازم ہے، ہاں البتہ پہلے وہ حنفی تھا، پھر اہل حدیث بنا اور پھر حدیث کا انکار کر بیٹھا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ترک تقلید سے وہ تارک حدیث بنا، وگرنہ یہ لازم آئے گا کہ وہ تقلید کی وجہ سے اہل حدیث بنا۔ اسی طرح مرزا غلام احمد کے ارتداد کی وجہ اس کا دعوی اجتہاد نہیں۔ اس نے تو حنفی بننے ہی کا دعوی کیا ہے۔[1] بلکہ پیری مریدی کی خواہش اور تصوف کی نیرنگیاں، دین میں رائے چلانا اور دین میں نئی نئی باتیں پیدا کرنے سے نہ ڈرنا اس کو دعوی نبوت، مہدویت و مسیحیت کی طرف لے گئے ہیں، اور مولنا ثناء اللہ صاحب پر آپ نے اعتراض کیا کہ انھوں نے ایک فتوی غلط دیا، سو ان کا رجوع ثابت ہے، اور اہلحدیث اور حنفیہ کا متفقہ مسئلہ ہے کہ مجتہد کبھی غلطی کرتا ہے اور کبھی صواب کو پہنچتا ہے، نیز اہلحدیث کسی عالم کے مقلد نہیں کہ ان پر کسی عالم کی غلطی کا اعتراض کیا جائے۔

---

[1] لاہوری مرزائیوں کا امیر مولوی محمد علی ایم اے لکھتا ہے: ''حضرت مرزا صاحب ابتدا سے آخر زندگی تک علی الاعلان حنفی المذہب رہے ہیں۔'' (تحریک احمدیت : ۱/ ۱۱ ، بحوالہ حنفیت اور مرزائیت ، مولانا عبدالغفور اثری ،ص: ۵۳،۵۴)

کیا اہل حدیث ائمہ اربعہ کو برا مانتے ہیں؟

وجہ چہارم: چوتھی دلیل اہلحدیث کے ناری ہونے کی یہ دی ہے کہ موجودہ غیر مقلد ائمہ اربعہ کو برا جانتے ہیں۔ ایک جھوٹی حکایت "أخبار الفقيه" سے نقل کر ڈالی، جس کا جواب اس زمانے میں ہو چکا تھا کہ یہ بالکل غلط ہے، اور حدیث میں ہے:

"كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع "[1]

آدمی کے جھوٹا ہونے کے لیے اتنی بات کافی ہے کہ جو بات سنے (بلا تحقیق) بیان کر دے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ہر دو فریق میں غالی افراد موجود ہیں، جو ائمہ دین کے حق میں گستاخانہ کلمات کہتے ہیں، جیسے بعض امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور بعض امام بخاری رحمہ اللہ کو برا کہتے ہیں، فریقین کے معتدل اصحاب ان کو بنظر استحسان نہیں دیکھتے بلکہ ان کو رافضیوں کی طرح خیال کرتے ہیں، اس قسم کے لوگ امت کے اتحاد کے لیے سم قاتل ہیں، بعض افراد کی غلطی دیکھ کر تمام افراد کو برا کہنا تحقیق کے خلاف ہے، یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی ہندو بعض مدعیان اسلام کی بعض حرکات کو دیکھ کر اسلام پر اعتراض کرے۔

مؤلف ''جواز فاتحہ علی الطعام (ص: ۱۰)'' نے بعنوان ''کید وہابی'' لکھا ہے:

''یہ لوگ جب جواب شافی پاتے ہیں تو کہہ دیتے ہیں کہ امام شافعی کے نزدیک یوں اور امام مالک کے نزدیک یوں ہے، سو اس کا جواب چند طور سے دینا چاہیے:

۱۔ یہ تحقیق ہو رہی ہے، اب قول غیر شارع، ائمہ و مجتہدین کا پیش کرنا سند نہیں۔

۲۔ ہم امام شافعی کے مذہب کو صواب سمجھتے ہیں، اگر تمھارے بعض عقائد کسی امام سے متحد ہو جائیں، تو تمھاری نجات نہ ہوگی، اگر تم تقلید تمام مسائل میں کر لو تو اس صورت میں ہمیں کوئی اعتراض نہ ہوگا۔

۳۔ غیر مجتہد، مجتہد مطلق پر ہرگز اعتراض کا حق نہیں رکھتا، مگر آپ جیسے پر کر سکتا ہے اور تقلید جزوی میں مفسدہ ہے۔

الجواب: جب آپ مقلد ہیں اور مقلد بھی اپنے آباؤ واجداد کے، نہ ائمہ اربعہ کے، کیونکہ

[1] مسلم في المقدمة (٥) سنن أبي داود: كتاب الأدب، باب التشديد في الكذب (٤٩٩٢)

ائمہ اربعہ میں سے کسی کا فتوی بھی آپ فاتحہ مرسومہ کے جواز پر نہیں دکھا سکتے، پس آپ کو قوت تحقیق، جو تقلید کے منافی ہے، کہاں سے پیدا ہوگئی؟ اور دوران گفتگو اپنی حیثیت کو مد نظر نہ رکھنا یہ کون سی عقلمندی ہے؟ آپ جیسے مقلدوں کے حق میں حافظ ابن القیم نے لکھا ہے کہ امام ابن عبدالبر وغیرہ علماء کا فرمان ہے:

"أجمع الناس على أن المقلد ليس معدودا من أهل العلم" (الإعلام)[1]

لوگوں کا اجماع ہے کہ مقلد اہل علم سے شمار نہیں ہوتا۔

اور آگے لکھتے ہیں:

"ولا خلاف بين الناس أن التقليد ليس بعلم، وأن المقلد لا يطلق عليه اسم عالم"[2]

لوگوں کا اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ تقلید کوئی علم نہیں اور مقلد پر عالم کا لفظ نہیں بولا جاتا۔

تقلید کی ممانعت کتاب وسنت میں موجود ہے۔ شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں:

تحریف دین کے منجملہ اسباب میں سے ایک غیر معصوم کی تقلید ہے، معصوم سے مراد نبی ہے، اس تقلید کی حقیقت صرف یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں علمائے امت سے کوئی اجتہاد کرے اور اس کے پیروکار یہ خیال کریں کہ وہ مجتہد قطعاً یا غالباً ٹھیک کہتا ہے اور اس وجہ سے صحیح حدیث کو رد کر دیں، یہ وہ تقلید نہیں جس کے جواز پر امت کا اتفاق ہے، جائز تقلید کی یہ صورت ہے کہ کسی مجتہد کی اس شرط پر تقلید کرے کہ مجتہد کے متعلق یہ یقین رکھے کہ اس کے قول میں صواب اور خطا دونوں کا احتمال ہے اور اس مسئلہ میں حضور نبی کریم ﷺ کی نص تلاش کرتا رہے اور اس بات کا پختہ ارادہ رکھے کہ جب بھی امام کے فتوی کے خلاف حدیث ملی اس کو چھوڑ دوں گا۔[3]

اور اس معنی سے، جو شاہ ولی اللہ نے ذکر کیا ہے، ایک ناواقف حکم کے لیے اہلحدیث تقلید جائز سمجھتے ہیں، صرف التزام مذہب واحد بلا لزوم کے قائل نہیں، بلکہ ان کا یہ مذہب ہے، جسے شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے القول الجمیل میں فرمایا ہے، یہ عبارت بحوالہ القول الجمیل گزر

[1] إعلام الموقعين (١/ ٧)

[2] إعلام الموقعين (١/ ٣٥)

[3] حجة الله البالغة (١/ ١٢١)

چکی ہے، سہولت کے لیے دوبارہ نقل کی جاتی ہے:

"ومنها أن لا يتكلم في ترجيح مذاهب الفقهاء بعضها على بعض، بل يضعها كلها على القبول بجملة، ويتبع منها ما وافق صريح السنة ومعروفها، فإن كان القولان كلاهما مخرجين اتبع ما عليه الأكثرون، فإن كانا سواء فهو بالخيار، ويجعل المذاهب كلها كمذهب واحد من غير تعصب۔"[1]

مذاہب فقہاء میں ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے میں باتیں نہ کرے، بلکہ سب کو بالاجمال قبول کرے اور ان سے اس قول کی پیروی کرے جو صریح اور معروف حدیث کے موافق ہو، اور اگر ان دونوں اقوال کی کوئی وجہ ہو تو جمہور کی پیروی کرے، اگر برابر ہوں تو اس کو اختیار ہے، اور تمام مذاہب کو بلاتعصب ایک مذہب کی طرح کر دے۔

اس میں شاہ صاحب نے چند باتیں لکھی ہیں:

اول: ترجیح نہ دے، کیونکہ اگر ایک مذہب کو ترجیح دے گا تو اس میں دوسرے مذہب کی تنقیص ہوگی، جیسے بعض حنفی امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کو بلکہ امام شافعی کو برا کہنے لگتے ہیں۔

دوم: جو محدثین کے نزدیک صحیح معروف روایت ہے، اس کے موافق قول، خواہ کسی مذہب میں ہو، قبول کرے۔ حنفیہ وشافعیہ کا اختلاف اس طرح سمجھے جس طرح آپس میں حنفیہ کا ہے، اس صورت میں اس کو ترجیحِ اقوال میں اختیار ہوگا۔

سوم: تمام مذاہب کو ایک مذہب کی طرح سمجھے، یعنی کسی خاص مذہب کی اتباع اپنے اوپر لازم نہ کرے، بلکہ اختلافی مسائل میں راجح اور مرجوح معلوم کر کے جو دلیل کے موافق ہو اس کو ترجیح دے۔ یہ اس وقت ہے جب صریح نص نہ ملے، یا ملکہ استنباط رکھتا ہو تو اقوالِ مذاہب کی جستجو ضروری نہیں۔

اس عبارت بالا سے دو مسئلے معلوم ہوتے ہیں:

اول: یہ کہ اگر دلیل کسی مجتہد کے قول کے خلاف ملے تو اس وقت غیر مجتہد، جس کو ملکہ ترجیح ہے، ازروئے دلیل مجتہد کے قول کو ترک کر سکتا ہے۔

دوم: یہ کہ تقلید میں تلفیق اور تجزی ہو سکتی ہے، یعنی ہو سکتا ہے کہ آدمی بعض میں امام شافعی کا

[1] القول الجميل مع شرحه شفاء العليل (ص:١٠٢)

قول لے اور بعض میں دوسرے امام کا، اور بعض میں جہاں صریح نص پائے یا اس کو نصوص سے حق معلوم ہو جائے کسی کی تقلید نہ کرے۔ پس معلوم ہوا کہ غیر مجتہد بھی بعض دفعہ مجتہد مطلق پر اعتراض کر سکتا ہے اور مقلد محض کسی پر بھی اعتراض نہیں کر سکتا۔

اس مسئلہ پر میں نے پہلے مختصر تحریر لکھی ہے، جس میں ثابت کیا ہے کہ تقلید جائز اور ناجائز کے متعلق محققین حنفیہ اور محققین اہلحدیث کا کوئی اختلاف نہیں، جس کا جی چاہے وہاں سے دیکھ لے۔

اس تحریر بالا سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ اختلافی مسائل میں احادیث کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے، پس ثابت ہوا کہ احادیث کا مرتبہ ائمہ کے اقوال سے زیادہ ہے اور ائمہ کے اقوال کو بعینہ احادیث سمجھنا صحیح نہیں، جیسے بعض کوتاہ نظروں کا خیال ہے، بلکہ ائمہ کے اقوال میں احتمال ہے کہ حدیث سے مستنبط ہوں یا ان کی صرف رائے ہو یا کسی ضعیف حدیث سے ماخوذ ہوں، پس جب صحیح حدیث ان کے خلاف موجود ہو تو اس صورت میں سمجھا جائے گا کہ یہ ان کی محض رائے تھی، شاید انھوں نے اس مسئلہ کو ضعیف حدیث سے اخذ کیا ہو۔ پس جو صحیح حدیث کے ہوتے ہوئے ائمہ کے اقوال کو ترجیح دیتا ہے وہ دراصل اسی تقلید کا مرتکب ہے جو تحریف دین کے اسباب سے ہے اور اس قسم کی تقلید ناجائز اور حرام ہے۔

شامی میں ہے:

"إذا اختلف الإمام وصاحباه فالعبرة بقوة الدليل، وهو الأصح "[1]

''جب امام اور ان کے دونوں شاگردوں میں اختلاف ہو تو صحیح یہی ہے کہ قوتِ دلیل کا اعتبار ہوگا۔''

معلوم ہوا کہ قول پر دلیل مقدم ہے، قول عین دلیل نہیں۔ اگر مجتہد کا قول عین حدیث ہو تو اس صورت میں دین میں تناقض واختلاف ہوگا، کیونکہ ائمہ کے اقوال میں صریح اختلاف ہے، بلکہ ایک امام کے اقوال میں بھی اختلاف ہے، پس ہر صورت میں قول امام کو قول نبی سمجھنا بالکل جہالت اور نادانی ہے۔

مولوی عبدالحی حنفی باوجود حنفی ہونے کے اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ اختلافی مسائل

[1] فتاویٰ شامی (۲/ ۱۸۰)

میں محدثین کا مذہب قوی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"من نظر بنظر الإنصاف، وغاص في بحار الفقه والأصول، مجتنبا عن الاعتساف، يعلم علما يقينيا أن أكثر المسائل الفرعية والأصلية التي اختلف العلماء فيها، فمذهب المحدثين فيها أقوى من مذاهب غيرهم." [1]

جو بنظر انصاف دیکھے گا، فقہ اور اصول میں اس کو مہارت تامہ ہو اور کج روی نہ کرے تو یقین کرے گا کہ اکثر مسائل فرعی اور اصلی، جن میں علماء کا اختلاف ہے، میں محدثین کا مذہب باقی مذاہب سے زیادہ قوی ہے۔

باقی اہل بدعت آج کل جو تقلید کرتے ہیں وہ دراصل ائمہ کی تقلید نہیں کرتے، بلکہ ہر قول ضعیف کو مختلف مقامات سے جمع کر دیتے ہیں اور اقوال ساقطہ وشاذہ کی پیروی اور آج کل کے مشائخ اور پیروں کی اتباع کرتے ہیں، ان کے عقائد میں نہ قرآن کی پرواہ، نہ حدیث کی طرف التفات، نہ اقوال ائمہ کا لحاظ، پھر حنفی بننے کا شوق اور ادعا اور پھر اہل حق کے ساتھ مقابلہ یہ ان کی شریعت ہے۔ انھی کے عقائد میں ہم نے چند سطور لکھی ہیں۔

مؤلف نے لکھا ہے کہ اگر تم امام شافعی کی تقلید کرلو تو اس وقت ہمارا حق اعتراض ختم ہو جائے گا۔

میں کہتا ہوں کہ مؤلف نے بالکل جھوٹ بولا ہے، کیونکہ مؤلف نے رسالہ "جواز فاتحه على الطعام" میں مقلد اور اہل حدیث میں کوئی فرق نہیں لکھا۔ چنانچہ لکھتا ہے:

''اب وہابی مقلد اور وہابی غیر مقلد یا تو تیجے، ساتویں اور چالیسویں کو جائز تسلیم کر لے یا قرآن وحدیث سے اپنے اعتراض کو ہماری طرح تخصیص کے دائرے میں اس طرح پیش کرے کہ دیکھو فلاں آیت و حدیث میں آتا ہے کہ مسلمانوں کے ایام مذکورہ مخصوصہ مسنونہ میں آگے طعام رکھ کر ایصال ثواب برائے اموات منع اور تم اس کے خلاف کرتے ہو۔ اگر تمھارے پاس دلیل ہے تو پیش کرو، وگرنہ قرآن کی مخالفت سے باز آؤ، خدا کی قسم اس کو بدعت کہنے والا مردود ہے، خدا کا خوف پیدا کرو، ورنہ یہودی علماء کی طرح ذلیل ہوگے۔ (ص:۲۲)

---

[1] إمام الكلام (ص: ٢٢٠)

مؤلف کو دیکھو! اس عبارت میں مقلد وغیر مقلد سب کو ایک صف میں رکھ کر سب منکرین فاتحہ مرسومہ کو مردود کہہ رہا ہے، پس اس کا یہ کہنا کہ ہمارا حق اعتراض ختم ہو جائے گا، کہاں تک صحیح ہے؟

قرآن مجید میں ہے:

﴿لَا يَرْقُبُوْا فِيْكُمْ اِلًّا وَّ لَا ذِمَّةً﴾ [التوبہ: ۸]

''یہ لوگ قرابت اور ذمہ کا کوئی لحاظ نہیں رکھتے۔''

اگر مؤلف حنفی بننے کا مدعی ہے تو فاتحہ مرسومہ کے جواز کا مسئلہ ذرا امام ابوحنیفہ سے بیان کرے، ورنہ آیندہ حنفی بننے کا دعوی چھوڑ دے۔

اسی طرح صفحہ (۲۸) میں جو قبروں پر قرآن پڑھنے کا مسئلہ ذکر کیا ہے وہ بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے دکھائے۔

اسی طرح صفحہ (۲۹) میں جو حضرت انس رضی اللہ عنہ اور علی رضی اللہ عنہ سے قبرستان میں قرآن پڑھنے کا مسئلہ ذکر کیا ہے، امام ابوحنیفہ سے اس کا جواز دکھائے، ورنہ آئندہ حنفی نہ کہلائے اور اگر یہ کہے کہ امام محمد کا مذہب ہے تو ہم کہیں گے کہ امام محمد کا مذہب امام ابوحنیفہ کے مذہب پر کیسے راجح ہوا؟ نیز امام محمد کا قول ظاہر روایت میں نہیں بلکہ دوسری کتب میں ہے۔ پس غیر ظاہر روایت کو ظاہر روایت پر کس طرح ترجیح ہو گی؟

فتاوی عالمگیری (اردو مطبوعہ نولکشور لکھنو، کتاب الجنائز: ۱/۲۶۴) میں ہے:

''امام محمد کے نزدیک مکروہ نہیں ہے، اس عبارت پر محشی نے تحریر کیا ہے کہ ظاہر روایت میں نہیں آیا بلکہ ظاہر روایت میں امام محمد سے منع کا اشارہ نکلتا ہے۔''

پس بتاؤ کہ آپ کس کے مقلد ہیں؟ کیا مقلد کے لیے جائز ہے کہ جو قول دل میں آئے اس کو اپنا دستور العمل بنائے اور جو طبیعت کے خلاف دیکھے اس جگہ تحقیق شروع کر دے؟!

مؤلف نے دو طریقے اختیار کیے ہیں:

۱۔ ایک تحقیق: اس بنا پر وہ کسی دلیل سے مدعا کو ثابت نہیں کر سکا۔

۲۔ دوم تقلید: اس میں بھی اس نے کسی امام کا قول پیش نہیں کیا، اگر جرأت ہے تو صرف امام ابوحنیفہ کا قول ہی فاتحہ مرسومہ کے بارے میں دکھا دے۔

پس ثابت ہوا کہ اہلحدیث یا تمام اہل سنت جو صحاح ستہ کی طرف رجوع کرتے ہیں اور ائمہ اربعہ وغیرہ کے اقوال، جو احادیث صحاح ستہ کے خلاف ہوں، چھوڑتے ہیں، وہ دراصل رسول اللہ ﷺ کے قول کے آگے ائمہ کے اقوال کو چھوڑتے ہیں، نہ کہ محدثین کے اقوال کے آگے، جیسا کہ مؤلف نے خیال کیا ہے۔

مؤلف کی ایک جہالت سنو! لکھتا ہے کہ ہمارے امام کے بعد حدیثیں وضع ہوئیں۔

حالانکہ اس نے اگر صرف صحیح مسلم کا مقدمہ پڑھا ہوتا تو ایسی باتیں نہ کرتا، مسلم (ص: ۱۰) میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قضایا کو عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے منگوایا، ایک ہاتھ کے علاوہ سب کو مٹا دیا اور بہت سی باتوں کو دیکھ کر فرمایا کہ اگر حضرت علی نے یہ فیصلہ کیا تو گمراہ ہوئے۔[1]

یعنی آپ نے یہ فیصلہ صادر نہیں فرمایا بلکہ لوگوں نے ان پر افترا باندھا ہے۔ اسی طرح اس کے بعد لکھا ہے کہ حضرت علی سے اگر کوئی شخص روایت کرے تو اس کی تصدیق نہیں کرتے تھے اور عبداللہ بن مسعود کے شاگردوں سے اگر کوئی حضرت علی سے بیان کرے تو اعتبار کرتے تھے۔

مؤلف کی جہالت ثابت کرنے کے لیے یہی دو واقعات کافی ہیں، کیونکہ حضرت عبداللہ بن عباس کا زمانہ اور حضرت علی اور عبداللہ بن مسعود کے شاگردوں کا زمانہ امام ابوحنیفہ سے قطعاً پہلے کا ہے۔

بخاری کی صحت پر مؤلف کا اعتراض:

پھر مؤلف لکھتا ہے:

" أصح الكتب بعد كتاب الله هو صحيح البخاري" قولِ خدا ہے؟ کیا قولِ رسول ہے؟ کیا قولِ صحابی ہے یا تابعی کا قول ہے؟

علی ہذا القیاس متأخرین کا قول بنا کر اس کا بے اعتبار ہونا ثابت کرتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اب بتاؤ جو شخص اس قدر جاہل ہو کہ امور دین کے ہر پہلو کو ایک ہی صورت میں سمجھنا چاہے، کیا وہ خاک سمجھے گا؟ چاہیے تھا کہ کسی استادفن سے شاگردی کی صورت میں جا کر باتیں سمجھتا، تاکہ اس کو شرمندہ نہ ہونا پڑتا۔ قول "أصح الكتب بعد كتاب الله البارئ صحيح البخاري" دو مقدموں سے ثابت ہے:

---

[1] صحيح مسلم: المقدمة، برقم (٢٢، ٢٣، ٢٥)

۱۔ ایک شرعیہ وضعیہ۔ ۲۔ دوم حسیہ۔

مسئلہ شرعیہ وضعیہ صحت کی حقیقت اور مسئلہ حسیہ اس کا کتاب بخاری میں پایا جانا۔ مسئلہ شرعیہ وضعیہ کی دلیل کتاب وسنت میں موجود ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ...﴾ [التوبۃ: ۹/ ۱۲۲]

اس میں یہ مذکور ہے کہ علم پڑھنے کے لیے ایک جماعت نکلے، تاکہ علم پڑھ کر لوگوں کو تبلیغ کرے، اور لوگوں کے لیے ان کے قول پر عمل کرنا ضروری قرار دیا ہے۔ بحکم: ﴿فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ﴾ [النساء: ۵۹/٤] اور بحکم: ﴿اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌ...﴾ [الحجرات: ٦/٤٩] فاسق کی خبر میں تحقیق کا حکم دیا۔ پس معلوم ہوا کہ اگر ثقہ راوی آنحضرت ﷺ سے خبر دے تو وہ خبر واجب العمل ہوگی اور یہی معنی صحیح کا ہے، اور اگر راوی مجہول ہوگا یا سند میں انقطاع ہوگا تو بحکم آیت سورۃ حجرات ﴿اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَاٍ...﴾ [الحجرات: ٦/٤٩] بوجہ احتمال فسق واجب العمل نہ ہوگا، اور واجب العمل خبر کو محدثین صحیح کہتے ہیں، اور جس قدر قیود صحیح حدیث کی تعریف کی ہیں، سب اس لیے ہیں کہ ان کے ذریعے آنحضرت ﷺ کا قول ہونا ثابت ہو، ان کے بغیر قولِ رسول ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

مسئلہ عقلیہ وہ شرائط جو صحیح حدیث کے لیے ہیں، چونکہ وہ کتاب بخاری میں تمام کتب سے زیادہ پائی جاتی ہیں، لہٰذا بخاری سب کتابوں سے زیادہ صحیح ہے، باقی یہ بات کہ وہ سب شرائط کیسے صحیح بخاری میں سب سے زیادہ ہیں؟ وجود خارجی اس کی شہادت دے رہا ہے، اور وجود خارجی کے اثبات کے لیے شرعی دلیل کی ضرورت نہیں، بلکہ حکم شریعت سے ہوتا ہے۔ پس یہ قول کہ ''سب کتابوں سے زیادہ صحیح امام بخاری کی صحیح ہے۔'' اس میں دو چیزیں ہیں، ایک صحت کس چیز کو کہتے ہیں؟ یہ مسئلہ شرعیہ وضعیہ سے ہے، اس کا ذکر ہم کچھ مختصر بیان کر چکے ہیں اور یہ بات کہ صحت اس کتاب میں اعلیٰ درجہ کی ہے، یہ بات عقلی اور حسی ہے، معقول اور محسوس پر اہل فن کی شہادت یا احساس وجود تعقل کافی ہوتا ہے، پس جب دونوں باتیں ثابت ہوگئیں تو یہ بات ثابت ہوگئی۔

باقی ان کا واجب الاتباع ہونا اور سب پر مقدم ہونا اس وجہ سے نہیں کہ بعد میں کسی نے فرمایا ہے، بلکہ اس لیے ہے کہ قرآن مجید اور حدیث رسول میں رسول اللہ ﷺ کی پیروی کرنے

کا حکم ہے۔اس کی مثال ایسی ہے جو شخص کہے: ﴿أقيموا الصلاة﴾ پر عمل کرنا فرض ہے کیونکہ یہ قرآن کا حکم ہے، اب اس میں دو چیزیں ہیں، ایک یہ کہ اس حکم کا قرآن میں ہونا، اس کے لیے اگر آنکھ، ملکہ قراءت اور کتابت ہواور قرآن مجید مکتوب ہوتو بصارت کی ضرورت ہے اور اگر کسی کو یاد ہے تو سماع کی ضرورت ہے، جس سماع اور دیکھنے سے اس کا قرآن ہونا ثابت ہو جائے گا تو اس حکم کا واجب العمل ہونا حکم شرع سے ثابت ہوگا۔ پہلا مسئلہ حسی اور عقلی ہے اور دوسرا شرعی۔ مؤلف جیسا کوئی ذکی ہوتو کہہ دے گا کہ یہ قرآن کی آیت ہے، کس قرآن میں لکھا ہے یا کس حدیث میں؟ اسی طرح اگر کتب فقہ کے متعلق کوئی کہے کہ یہ کس نے کہا ہے کہ یہ کتب فقہ ظاہر روایت غیر ظاہر روایت پر مقدم ہے؟ کیا امام صاحب نے کہا ہے؟ یاان کے شاگردوں نے؟ جب متأخرین نے کہا تو تم شر القرون کے تابع ہو نہ کہ خیر القرون کے!!

اور مؤلف کو یہ پتہ نہیں کہ خیرا لقرون میں سے اگر کسی ایک دو نے کوئی بات کہہ دی تو وہ بات حجت نہیں ہوتی۔ پس یہ قول اگر کسی ایک نے خیر القرون میں بھی کہا ہوتا تو بھلا کیا اس سے یہ حجت ہو جاتا ؟ نہیں، بلکہ حجت صرف کتاب وسنت ہیں، اجماع کو سند کی ضرورت ہے اور قیاس مجتہد مظہر حکم ہوتا ہے نہ کہ مثبت، اسی وجہ سے اگر نص کے خلاف ہوتو مردود ہوتا ہے۔ ہم اگر کتاب بخاری کی اتباع کرتے ہیں تو اس لیے نہیں کرتے کہ کسی متأخر نے کہہ دیا ہے کہ یہ سب سے صحیح ہے بلکہ اس لیے کرتے ہیں کہ اہل فن نے صحت کی جمیع شروط کے وجود کی اس کتاب کے متعلق خبر دی ہے اور وجود خارجی شہادت دے رہا ہے۔ عیاں راچہ بیاں!

ثبوتِ صحت کے بعد ہم کتاب اللہ اور سنت سے مامور ہیں کہ اس کی اتباع کریں، نہ کہ اقوال رجال کی۔ جیسے ہم سورج چڑھتے ہوئے دیکھیں، کوئی شخص کہے کہ اس وقت نماز منع ہے، کیونکہ نبی ﷺ نے فرمایا ہے کہ سورج چڑھتے وقت نماز نہ پڑھو۔[1] تو مؤلف جیسا خوش فہم کہے کہ

[1] صحيح البخاري: كتاب مواقيت الصلاة ، باب الصلاة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس۔ (٥٨١) صحيح مسلم: كتاب صلاة المسافرين، باب الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها۔ (٨٢٨،٨٢٩)

اب سورج چڑھا ہوا ہے، یہ دکھاؤ کہ قرآن مجید میں کہیں لکھا ہوا ہے کہ اب سورج نکل رہا ہے یا حدیث میں ہے یا خیرالقرون میں سے کسی نے کہا ہے؟ پس ایک آدمی کی بات پر ہم عمل نہیں کرتے۔ تو ایسے آدمی کو کیا کہو گے جو حسی اور شرعی امر میں فرق نہ کرے؟!

اسی طرح "أصح الكتب بعد كتاب الله صحيح البخاري" کہنے والے کا یہ مطلب ہے کہ قرآن مجید کے بعد اس کی پیروی کرنی چاہیے، کیونکہ صحیح کی پیروی کرنے کا حکم کتاب اللہ میں موجود ہے اور اس کا اصح الکتب ہونا روز روشن کی طرح خبر متواتر، اہل فن اور وجود خارجی سے معلوم ہوتا ہے۔ اب اس کے متعلق دلیل تلاش کرنا ایسا ہے جیسے کوئی شخص کہے یہ تو حکم ہے کہ نماز میں کعبہ کی طرف منہ کرو۔[1] مگر یہ کسی آیت اور حدیث میں نہیں کہ کعبہ زمین کی فلاں جگہ اتنے طول وعرض میں واقع ہے۔ پس بتاؤ اس قسم کی سفاہت کا کیا جواب دو گے؟!

اور صحت کو جب ہم نے مسئلہ وضعیہ کہا ہے تو اس سے ہمارا یہ مطلب ہے کہ صحت کی حقیقت یعنی ایسے اوصاف کا ہونا جن سے خبر قابل استشہاد ہو، یہ مسئلہ شرعیہ ہے، یعنی یہ بات شارع نے بیان کی ہے، ان اوصاف کے ساتھ اگر کوئی خبر موصوف ہو تو اس پر اعتماد کرنا چاہیے، اس کی تفصیل محدثین نے بعض اغراض کی بنا پر بیان کی ہے اور اس کو صحت کے ساتھ تعبیر کرنا یہ اصطلاح محدثین ہے۔ باقی اس صحت کا وجود یہ مسئلہ نہ وضعی ہے اور نہ شرعی بلکہ عقلی ہے۔ اور اس کے بعد صحیح بات پر اعتماد کرنا ضروری ہے، یہ مسئلہ بھی شرعی ہے، صحیح بخاری کی روایتیں چونکہ صحیح ہیں اس لیے اس پر اعتماد کرنا ضروری ہے، یہ دلیل عقلی ہے، اگر اس کا صغریٰ کبریٰ بنایا جائے تو اس کا مقدمہ عقلی اور ایک شرعی ہوگا۔ پس جو شخص عقل سے اتنا ملکہ اور شریعت سے اتنا مس رکھتا ہو اس زمانے میں وہ بھی مسائلِ شریعت میں مصنف بننے کا مدعی ہے!!

مؤلف نے جو ڈبل غلطیاں کی ہیں ان کی طرف ہم نے چنداں التفات نہیں کیا، کیونکہ ہماری غرض طعن وتشنیع نہیں بلکہ تبلیغ ہے، اگر ضرورت ہوئی تو ان شاء اللہ کسی چھوٹے سے رسالے میں ان کو بھی شائع کر دیا جائے گا۔

---

[1] البقرة (٢/ ١٤٤) صحيح بخاری: كتاب الصلاة ، باب ما جاء في القبلة ... (٤٠٣)

مسئلہ علم غیب غیر باری تعالیٰ

بعض کا یہ خیال ہے کہ ہر غیب کا علم اللہ تعالی کے ساتھ مختص ہے، اور بعض مغیبات کا علم مخلوق کو بھی ہے اور ہوسکتا ہے، خواہ وحی سے ہو یا نجوم یا زجر یا خط رمل سے۔ جس آیت غیب میں استثناء موجود ہے وہاں غیب کے معنی ہر غیب قرار دیتے اور استثناء منقطع بتاتے ہیں۔

﴿عٰلِمُ الْغَیْبِ فَلَا یُظْهِرُ عَلٰی غَیْبِهٖۤ اَحَدًا ۝ اِلَّا مَنِ ارْتَضٰی مِنْ رَّسُوْلٍ﴾ [الجن: ٢٦، ٢٧]

اللہ تعالی ہر غیب کا عالم ہے، اس پر کسی کو مطلع نہیں کرتا، صرف پیغمبری کے لیے جس کو چاہے پسند کرتا ہے۔

یعنی جمیع مغیبات کا علم کسی کو نہیں ہوتا، نہ کسی پیغمبر کو، نہ ہی کسی اور کو۔ استثناء منقطع کی تائید آیت ذیل سے بھی ہوتی ہے:

﴿وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِیُطْلِعَكُمْ عَلَی الْغَیْبِ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ یَجْتَبِیْ مِنْ رُّسُلِهٖ مَنْ یَّشَآءُ﴾ [آل عمران: ١٧٩/٣]

''اللہ تعالی تم کو ہر غیب پر مطلع نہیں کرتا، لیکن اپنے رسولوں سے جسے چاہتا ہے منتخب کرتا ہے۔''

اس مسئلہ کو اس طرح بیان کرتے ہیں کہ غیب مطلق خاصہ خداوندی ہے نہ کہ مطلق غیب، بعض مغیبات کا علم مخلوق کو بھی ہے۔

بعض کا یہ خیال ہے کہ علم غیب بلا واسطہ اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے اور بالواسطہ مخلوق میں بھی پایا جاتا ہے، ان لوگوں کا خیال ہے کہ حقیقتاً عالم الغیب خدا ہے اور دوسرے بواسطہ حضرت حق سبحانہ وتعالی مغیبات سے واقف ہوتے ہیں، جب مطلق لفظ علم غیب بولا جائے تو اس سے مراد علم غیب بلا واسطہ ہوگا، یہی وجہ ہے کہ قرآن میں مطلقاً لفظ علم غیب مخلوق پر نہیں بولا

گیا بلکہ اس کی مخلوق سے نفی کی گئی ہے۔ فرمایا:

﴿قُلْ لَّا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ الْغَيْبَ اِلَّا اللّٰهُ﴾ [النمل: ٢٧/٦٥]

کہو! آسمان وزمین میں کوئی اللہ تعالی کے سوا غیب نہیں جانتا۔

نیز فرمایا:

﴿قُلْ لَّآ اَقُوْلُ لَكُمْ عِنْدِيْ خَزَآئِنُ اللّٰهِ وَ لَآ اَعْلَمُ الْغَيْبَ﴾ [الأنعام: ٦/ ٥٠]

''کہو! اے نبی میں تم کو یہ نہیں کہتا کہ میرے پاس اللہ تعالی کے خزانے ہیں اور نہ ہی میں غیب جانتا ہوں۔''

تنبیہ:

بعض لوگوں کو مذہب ثانی سے یہ دھوکہ ہوتا ہے کہ شاید انبیاء واولیاء کرام کو علم غیب ذاتی نہیں ہوتا بلکہ عطائی ہوتا ہے اور وہ جمیع جزئیات پر حاوی ہوتا ہے۔ یہ بات سرا سر غلط اور قرآن وحدیث کے خلاف ہے۔ انبیاء علیہم السلام کو جو علم دیا جاتا ہے وہ ان کا اختیاری نہیں ہوتا، نہ ہی ان کو ہر جزئی کا علم تفصیلی ہوتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَ مِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِّنَ الْاَعْرَابِ مُنٰفِقُوْنَ وَ مِنْ اَهْلِ الْمَدِيْنَةِ مَرَدُوْا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ﴾ [التوبة: ٩/ ١٠١]

''تمھارے ارد گرد بعض اعراب اور بعض مدینہ والے منافق ہیں، جو نفاق میں پختہ ہو چکے ہیں (اے نبی) تم ان کو نہیں جانتے ہم ان کو جانتے ہیں۔''

حدیث شریف میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

جب میں حوض پر ہوں گا تو ایک جماعت پیش کی جائے گی، میں ان کو پہچان لوں گا۔ فرشتے ان کو دوزخ کی طرف لے جائیں گے، میں کہوں گا میرے ساتھی ہیں، جواب ملے گا:

"إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك" (رواه البخاري)[1]

بلا شبہ آپ نہیں جانتے جو انھوں نے آپ کے بعد نکالا ہے۔

P: اللہ عزوجل نے علم حاصل کرنے کے مختلف اسباب بنائے ہیں: حواس ظاہرہ، حواس باطنہ،

---

[1] صحیح البخاري: کتاب الرقاق، باب في الحوض (٦٥٨٥) صحيح مسلم، برقم (٢٢٩٠، ٢٢٩١)

عقل۔ حواس ظاہرہ کے لیے اسباب ہیں، مثلاً دیکھنے کے لیے دنیا میں روشنی، شکل، کثافت، آنکھ کا کھلا ہونا، ایک محدود فاصلہ پر ہونا عادتاً ضروری ہے، اسی طرح سننے کے لیے آواز اور محدود فاصلہ کا ہونا، قوت لامسہ، ذائقہ، شامہ کے لیے اتصال شرط ہے، حواس باطنہ انھی محسوسات کے صور یا معانی کے ادراک یا ان میں تصرف کرنے سے عبارت ہے۔

قوت سامعہ کے لیے کلام کی ضرورت ہے، اس کا صدور کبھی انسان، کبھی جن اور کبھی فرشتہ سے ہوتا ہے، کبھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے اور کبھی نفس کی طرف سے بھی کلام سنائی دیتی ہے، بعض اوقات ان شرائط میں کمی کی جاتی ہے، چیز بعید سے دکھائی دیتی اور آواز دور سے سنائی دیتی ہے، قوت خیال ایک ایسی قوت ہے جو نظر سے غائب چیزوں کا نقشہ کھینچ لیتی ہے، اس کی ورزش کرنے سے انسان کو اس قسم کا ملکہ حاصل ہوتا ہے کہ بعید چیز کا نقشہ حس مشترک میں پیش ہو کر مشاہدہ کی صورت اختیار کر لے، کبھی اس قسم کا تصرف فرشتے، جن، ساحر اور صوفی سے بھی ہوتا ہے۔

علم غیب سے مراد ان اشیاء کا علم ہے جو بصر اور لمس سے بعید ہیں، جب وہ اسباب جو باقی حواس کے لیے عموماً یا مخلوق کی فطرت میں کم از کم نہ ہوں، اب ایسی چیز کا علم بجز باری تعالیٰ کے کسی کو نہیں، اگر ان اسباب سے خبر باری تعالیٰ کو مستثنیٰ کر دیا جائے تو اس صورت میں علم غیب جزئی (جس سے باقی اسباب سوائے خبر باری تعالیٰ کے نہ ہونے سے کسی شے کا علم ہونا مراد ہے) غیر کو حاصل ہوگا، ورنہ نہیں، علم نجوم اور علم رمل سے بجز تخمین کے کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

اب جن ادلہ نقلیہ وعقلیہ سے کسی مخلوق کے لیے ایسی تعمیم علم معلوم ہوتی ہے جو دیگر اُدلہ قرآن وحدیث کے خلاف ہو تو اس کا وہی معنی کرنا چاہیے جو مذکورہ اُدلہ کے موافق ہو۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ آنحضرت ﷺ افضل البشر ہیں، آپ کو اولین کا علم دیا گیا اور ہر شے آپ پر منکشف ہوئی۔[1] عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سوائے پانچ چیزوں کے آپ کو ہر چیز کا علم دیا گیا۔[2] مگر ہر چیز کا علم ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ اس شے کے ساتھ ہر وجہ سے علم ہو۔

[1] **صحیح**. سنن الترمذي: كتاب التفسير، باب ومن سورة ص (٣٢٣٥) وقال: "هذا حديث حسن صحيح"

[2] **صحیح**. مسند أحمد (١/ ٣٨٦، ٤٣٨) مسند أبو يعلى (٥/ ٨١) برقم (٥١٣١) حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "هذا إسناد حسن" (تفسیر ابن کثیر) زیر آیت: سورۂ لقمان (٣٤) اس حدیث کا ایک مرفوع شاہد صحیح سند کے ساتھ مسند احمد (٢/ ٨٦) میں مروی ہے۔ نیز دیکھیں: الموسوعة الحديثية (٩/ ٤١٢)

جیسے قیامت کا علم کہ وہ واقع ہونے والی ہے سب مومنوں کو ہے، مگر اس کے وقت کا علم بجز اللہ تعالی کے کسی کو نہیں۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿قُلْ اِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّیْ لَا یُجَلِّیْهَا لِوَقْتِهَآ اِلَّا هُوَ﴾ [الأعراف: ۱۸۷/۷]

''کہہ دو کہ اس کا علم صرف میرے رب کے پاس ہے، اس کے وقت پر وہی اس کو ظاہر کرے گا۔''

اسی طرح رسول اللہ ﷺ کے لیے ہر شے کا انکشاف اس بات کو مستلزم نہیں کہ ہر شے کا علم ہر وجہ سے ہو یا مستمر ہو۔ یہ بات قرین قیاس ہے کہ جو علم موجب قرب ہے، جس کی وجہ سے ایک انسان کا مرتبہ دوسرے سے بڑھ جاتا ہے، وہ علم واقعی اللہ تعالی نے آنحضرت ﷺ کو سب پیغمبروں سے زیادہ دیا ہے مگر اس کی کما حقہ تعیین اور حقیقت معلوم نہیں۔ آنحضرت ﷺ کے علم کی وسعت اور شے اور آنحضرت ﷺ کو علم غیب ہونا اور شے ہے، ان کو خلط نہیں کرنا چاہیے۔

بعض نے یہ کہا ہے کہ آیت: ﴿یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ﴾ (غیب پر ایمان لاتے ہیں) سے معلوم ہوتا ہے کہ علم غیب ہوسکتا ہے، کیونکہ ایمان بمعنی تصدیق ہے اور تصدیق علم کی قسم ہے، حالانکہ کتب منطق میں اس میں اختلاف مسطور ہے کہ تصدیق ادراک کی قسم ہے یا ادراک کے لواحق سے ہے۔ بہرکیف علم غیب سے یہ مراد نہیں کہ کسی غیب شے کا علم کس وجہ سے ہو، کیونکہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ ہر شخص عالم الغیب ہو، کیونکہ ہر شے کے لیے (جو پردہ عدم سے عالم وجود میں جلوہ گر ہو) عنوان بن سکتا ہے، اور اس عنوان سے ہر شئ غائب ہر شخص کو معلوم ہے۔ بلکہ لفظ مجہول اس کی وجوہ مجہولہ کے لیے عنوان بن سکتا ہے، پس ہر وجہ مجہول ہر شئ موجود کے لیے عنوان مجہول سے معلوم ہوتی تو اس صورت میں بھی ہر شخص ہر شے کا عالم ہوا۔ نیز اس جگہ غیب سے کچھ اور معنی مراد ہے۔ چنانچہ لکھا ہے:

"والمراد به الخفي الذي لا يدركه الحس، ولا يقتضيه بداهة العقل"[1]

''غیب سے اس جگہ وہ شے مراد ہے جس کو نہ حس ادراک کرے اور نہ بداہت عقل۔''

نظری شے کو یہاں غیب کہا گیا ہے۔ میرا یہ خیال ہے کہ غیب سے مراد یہاں وہ شے

[1] أنوار التنزيل وأسرار التاويل، المعروف تفسير بيضاوي (۱/ ۱۸)

ہے جو حس سے غائب ہو، خواہ نظری ہو یا بدیہی۔ پس باری تعالی کا علم بعض کے نزدیک بدیہی اور بعض کے نزدیک نظری ہے اور غیب سے وہی مراد ہے۔ اور بعض جگہ غیب سے مراد وہ شے ہوتی ہے جس پر کوئی دلیل نہ ہو، جہاں باری تعالی کے ساتھ غیب کو مختص مانا گیا ہے وہاں غیب سے یہی مراد ہے۔

چنانچہ علامہ بیضاوی فرماتے ہیں:

"وهو (أي الغيب) قسمان: قسم لا دليل عليه، وهو المعني بقوله: ﴿وَعِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ اِلَّا هُوَ﴾ وقسم نصب عليه دليل كالصانع وصفاته، واليوم الآخر وأحواله، وهو المراد به في هذه الآية "[1]

غیب کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ جس پر کوئی دلیل نہ ہو، اس آیت "اللہ تعالی کے پاس غیب کے خزانے ہیں اس کے سوا کوئی نہیں جانتا" میں یہی مراد ہے۔

۲۔ جس پر دلیل ہو، جیسے اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات اور قیامت کا دن اور اس کے احوال، اس آیت میں یہی معنی مراد ہے۔

---

[1] تفسير البيضاوي (۱/ ۱۸)

بحث نداءِ یا رسول اللہ

یاد رکھنا چاہیے کہ ندا سے حقیقتاً یا حکماً کسی شے کو اپنی طرف متوجہ کرنا مقصود ہوتا ہے، حقیقت کی مثال "یا زید" حکماً کی مثلا "یا سمآء، یا جبال، یا أرض،" اے آسمان، اے پہاڑ، اے زمین، اور "یاؔ" کا لفظ منادیٰ پر آتا ہے اور مندوب پر بھی، ابن حاجب کے نزدیک مندوب کو متوجہ کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ صرف درد دل کے اظہار کرنے کے لیے اس پر حرف ندا آتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ مندوب کو بھی حکماً متوجہ کرنا مقصود ہوتا ہے، حکماً سے صرف فرض کرنا مراد ہے۔

پس معلوم ہوا کہ لفظ ''یا'' کبھی مندوب پر آتا ہے، کبھی منادی پر، منادی کو کبھی حقیقتاً متوجہ کرنا مقصود ہوتا ہے کبھی حکماً۔ جب منادی کو حقیقتاً متوجہ کرنا مقصود ہو تو اس وقت متکلم کے نزدیک منادی کا سننے والا ہونا ضروری ہے۔

پھر کبھی ندا سے غرض صرف زبانی عبادت مقصود ہوتی ہے، اسماء الٰہیہ کی تلاوت کی جاتی ہے، جیسے آیت ذیل میں ذکر ہے:

﴿قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ اَيًّامَّا تَدْعُوْا فَلَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى﴾

[الإسراء: ١١٠]

''کہو! یا اللہ کہو یا یا رحمٰن کہو، جو نام لو، اسی کے لیے ہیں اچھے نام۔''

اکثر اوقات ندا سے غرض ندا کے بعد کچھ کہنا مقصود ہوتا ہے، جیسے: "رب اغفرلي" اے میرے رب مجھے بخش دے۔

پہلی صورت میں پکارنا صرف باری تعالی کے ساتھ مختص ہے، کیونکہ زبانی عبادت ہے اور عبادت غیر اللہ کی منع ہے، مگر اس کو حرام ثابت کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ذکر غیر اللہ یا دعاءِ غیر اللہ کو عبادت ثابت کیا جائے۔ تحقیق عبادت کے متعلق دو گروہ ہیں، اس اختلاف کی وجہ توحید عبودیت کا اختلاف ہے، ایک کا خیال ہے کہ توحید عبودیت شرعی ہے، دوسرا گروہ کہتا ہے کہ توحید

عبودیت عقلی ہے۔ پہلے گروہ کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس صورتِ تعظیم کو اپنے لیے مختص کر لیا ہے وہ عبادت ہے، اس کو اللہ تعالی کے سوا کسی کے لیے نہیں کرنا چاہیے۔ اس مذہب پر یہ بات ثابت کرنی پڑے گی کہ ذکر اور مجرد دعا سوائے دوسری غرض کے عبادت ہے۔

دوسرے گروہ کا یہ خیال ہے کہ جب تک تعظیم ظاہر کے ساتھ ایسی خصوصیتِ اعتقاد نہ ہو جو باری تعالی کے ساتھ مختص ہے اس وقت تک وہ تعظیم دائرہ عبودیت میں داخل نہ ہوگی۔ اگر کوئی فردِ تعظیم غیر خدا کے لیے شرعاً ممنوع قرار دیا جائے تو اس کے منع ہونے کی صرف یہی وجہ نہیں کہ وہ عبادت ہے، بلکہ مظنہ عبادت یا کوئی اور وجہ بھی ہوسکتی ہے، اس مذہب پر ذکر غیر اللہ اور مجرد دعا غیر اللہ کو منع یا حرام ہونے کے لیے یا تو یہ ثابت کرنا پڑے گا کہ ایسا ذکر یا دعا خصوصیت مذکورہ کے ساتھ جمع ہوتی ہے، یا ایسے ذکر سے شرع نے منع کر دیا ہے۔ اب ذکر غیر اللہ یا دعا مجرد کو حرام ثابت کرنے کے لیے مندرجہ ذیل امور میں سے کسی امر کا ہونا کافی ہے:

۱۔ اس کا عبادت ہونا۔

۲۔ اس کے ساتھ ایسی خصوصیت کا ہونا جس کی وجہ سے ہر فردِ تعظیم عبادت کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔

۳۔ اس کی تحریم کا ذکر۔

امر اول کے لیے یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ذکر کا لفظ عام ہے، ہر فردِ ذکر عبادت نہیں، اسی طرح دعا بمعنی پکارنا اس کے بھی بہت سے افراد ہیں، یہ فرد عبادت نہیں اس بات کی تعیین کے لیے ذیل کی تفصیل کا لحاظ ضروری ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالی کے ذکر کو عبادت کہا گیا ہے۔ فرمایا:

﴿وَلَا يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ اِلَّا قَلِيْلًا﴾ منافق نماز میں اللہ کو بہت کم یاد کرتے ہیں۔

یہ ظاہر بات ہے کہ اللہ تعالی کا ذکر نماز میں عبادت ہی ہے کیونکہ نماز ذکر ہے۔ فرمایا:

﴿اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِيْ﴾ [طه: ۲۰/۱٤] نماز کو اللہ تعالی کے ذکر کے لیے ٹھیک کرو۔

نیز فرمایا:

﴿وَ اَقِمِ الصَّلٰوةَ اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ لَذِكْرُ اللّٰهِ اَكْبَرُ﴾ [العنكبوت:٤٥]

نماز بے حیائی اور منکر سے روکتی ہے اور اللہ تعالی کا ذکر بہت بڑا ہے۔

حدیثِ ترمذی میں ہے کہ نماز دو دو رکعت ہے، ہر رکعت میں تشہد، عاجزی کرنی اور

زاری کرنی چاہیے، پھر ہاتھ اٹھا کر کہو: "یا رب یا رب" اے رب۔ اے رب۔ [1]

اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یا اللہ، یا اللہ، یا رحمٰن، یا رحمٰن بطور ورد کے پڑھنا خدا کے ذکر کا طریقہ ہے۔

ابن جریر، ابن ابی حاتم، ابن مردویہ میں ہے کہ ایک اعرابی نے کہا: یا رسول اللہ ہمارا رب قریب ہے، پس ہم اس کے ساتھ سرگوشی کریں یا دور ہے کہ ہم بلند آواز سے پکاریں؟ تو یہ آیت اتری:

﴿وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ اُجِیْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ﴾ [2]
[البقرة: ٢/١٨٦]

جب تم سے میرے بندے میرے بارے میں پوچھیں، پس میں قریب ہوں، پکارنے والے کی پکار سنتا ہوں۔

عبدالرزاق [3] نے روایت کیا ہے کہ بعض صحابہ نے کہا: ہمارا رب کہاں ہے؟ پھر یہ آیت اتری۔

اور یہ بھی مروی ہے جب یہ آیت اتری:

﴿اُدْعُوْنِیْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [المؤمن: ٦٠/٤٠] مجھے پکارو میں تمھارے لیے قبول کروں۔

تو بعض نے کہا: کاش ہم کو علم ہو وہ کونسی ساعت ہے، تو یہ آیت نازل ہوئی۔ [4]

حدیث ترمذی میں مرفوعاً مروی ہے:

"الدعاء هو العبادة، ثم قرأ: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُوْنِیْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [5]

---

[1] **ضعيف**. سنن الترمذي: كتاب الصلاة ، باب ما جاء في التخشع في الصلاة (٣٨٥) سنن أبي داود: كتاب الصلاة، باب في صلاة النهار (١٢٩٦) اس کی سند میں عبداللہ بن نافع راوی مجہول ہے۔ (التقريب: ٥٥٢) مزید برآں اس میں اضطراب بھی موجود ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: ضعيف سنن أبي داود للألباني (٢٣٨)

[2] **ضعيف**. جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، المعروف تفسير ابن جرير (٣/ ٢٢٣) تفسير ابن أبي حاتم (١/ ٣١٤) اس کی سند میں صلت بن حکیم راوی مجہول ہے۔

[3] **ضعيف**. تفسير عبد الرزاق (١/ ٣١٤) (١٩٦) تفسير ابن جرير (٣/ ٢٢٣) یہ روایت ارسال کی وجہ سے ضعیف ہے۔

[4] یہ عطا کی مرسل روایت ہے۔ ملاحظہ ہو: تفسير طبری (٣/ ٢٢٣)

[5] **صحيح**. سنن الترمذي: كتاب الدعوات، باب منه، وقال: حسن صحيح (٣٣٧٢) سنن أبي ←

دعا عبادت ہے، پھر آپ نے پڑھا: تمھارا رب کہتا ہے مجھے پکارو میں قبول کروں گا۔

دوسری روایت میں ہے: "الدعاء مخ العبادة "[1] دعا عبادت کا مغز ہے۔

ان ادلہ سے اتنا تو معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی کا ذکر اور اس کو پکارنا عبادت ہے، اور یہ بھی صحیح ہے کہ ہر پکارنا عبادت نہیں، نہ ہر ذکر عبادت ہے۔ اب اس کی تعیین کے لیے یہ طریق اختیار کرنا چاہیے کہ ذکر اور دعا کے جن افراد کی تخصیص دوسرے ادلہ سے ہو ان کو عموم ادلہ سے استثناء کرلیا جائے اور باقی کو عبادت کے افراد میں داخل کر کے حرام قرار دیا جائے۔ مثلاً کسی قریب شخص کو، جو سن سکے، کسی ایسی حاجت کے لیے پکارنا جس پر اس کو قدرت ہو، جائز ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿وَ الرَّسُوْلُ یَدْعُوْکُمْ فِیْۤ اُخْرٰىکُمْ ﴾[آل عمران: ۱۵۳/۳]

رسول تم کو پچھلی جماعت میں پکارتا ہے۔

یا کسی غائب کو استحضار خیالی کی صورت میں کسی وقت محبت یا تاسف کے رنگ میں پکارنا یا مخاطب کرنا، جیسے محبّ محبوب کو، جو غائب یا مفقود ہو، کبھی اظہار تاسف کی صورت میں منادی بنا کر مخاطب کرتا ہے، اس سے اس کو سنانا یا حقیقتاً متوجہ کرنا مقصود نہیں ہوتا۔ اسی طرح جس صورت کے جواز پر کوئی دلیل ہو، وہ مستثنیٰ ہوگی، مندرجہ ذیل صورتیں حرام رہیں گی:

۱۔ کسی شخص کا نام بطور ورد کے لینا، مثلاً ہر وقت یا عام طور پر یا علی، یا علی یا یا محمد کہتے رہنا۔

۲۔ یا بغیر کیفیت تلبیہ کے ویسے یا رسول اللہ بغیر درود وسلام کے کہنا۔

۳۔ یا ایسے امور میں فریاد رسی کے طور پر پکارنا جن پر مخلوق قادر نہیں۔

۴۔ یا وہ شخص جس کو پکارا گیا ہے قادر نہیں۔

۵۔ یا "یا رسول اللہ" درود وسلام کے ساتھ یہ خیال کرتے ہوئے کہنا کہ آپ ہر وقت حاضر ناظر ہیں۔

یہ سب صورتیں ممنوع وحرام ہیں۔

← داود: كتاب الوتر، باب الدعاء (١٤٧٩) اس حدیث کو ابن حبان، حاکم اور البانی رحمہم اللہ نے صحیح قرار دیا ہے۔ دیکھیں: صحيح سنن أبي داود للألباني (٥/ ٢١٩) برقم (١٣٢٩)

[1] **ضعیف**. سنن الترمذي: كتاب الدعوات، باب منه (٣٣٧١) اس کی سند میں عبداللہ بن لہیعہ راوی ضعیف ہے۔ (التقريب: ٥٣٨)، نیز دیکھیے: هداية الراوة (٢/ ٤٠٩) برقم (٢١٧٢)

[2] یہاں تلبیہ حج مراد نہیں بلکہ رسول اللہ ﷺ کے کسی کو بلانے کے جواب میں لبیک کہنا مراد ہے۔ (نور پوری)

ندا یا رسول اللہ کے دلائل:

بعض نے یا رسول اللہ کہنے کی مندرجہ ذیل دلیلیں دی ہیں:

۱۔ تشہد میں "أیھا النبي" کہا جاتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سلام و درود آپ کو پہنچایا جاتا ہے، [1] اس لیے اگر بحرف خطاب کہا جائے تو کوئی حرج نہیں، مگر صحابہ نے آنحضرت کی وفات کے بعد لفظ "أيُّها النبي" چھوڑ کر "علی النبي" کہنا شروع کر دیا تھا۔ جیسے بخاری میں ہے۔ [2] ابن عمر رضی اللہ عنہ سے بھی ایسا ہی مروی ہے۔ [3]

باقی یہ کہنا کہ آنحضرت ﷺ نے جو تشہد سکھایا اس میں غائب و حاضر کی تمیز نہیں کی۔ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس وقت عبداللہ بن مسعود کے فہم پر بلکہ سب صحابہ کے فہم پر اعتراض ہوگا۔ لہٰذا یہ کہنا پڑے گا کہ "أیھا النبي" صرف حاضر کے لیے تھا، نہ کہ غائب کے لیے، یا یہ کہا جائے کہ "أیھا النبي" میں دو احتمال ہیں: ایک اختصاص کا اور ایک ندا کا۔ بعض نے اختصاص کا احتمال ہوتے ہوئے جائز سمجھا ہے، جبکہ عبداللہ بن مسعود اور دیگر صحابہ نے ندا کے احتمال کو ترجیح دی ہے۔ [4] اس لیے آپ کی وفات کے بعد لفظ بدل دیے اور احتمال اختصاص کا کوئی لحاظ نہیں، تاکہ لوگ ندا نہ خیال کریں۔ بعض نے کہا کہ اس روایت میں [5] سیف متفرد ہے اور وہ قدری ہے۔

جواب: سیف ثقہ ہے اور اس کا قدری ہونا اس کی حدیث کو رد کرنے کا موجب نہیں، بلکہ اس کے متعلق حافظ نے نقل کیا ہے: "رمي بالقدر" [6] جس سے اس کا قدری ہونا بھی مشکوک ہے۔

۲۔ اور بعض نے یہ قصہ ذکر کیا ہے کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا پاؤں سو گیا، ان کو ایک آدمی نے

---

1. **صحیح**. صحیح سنن النسائي للألباني: کتاب السھو، باب التسلیم علی النبي ﷺ (۱۲۱۵)
2. کتاب الاستیذان، باب الأخذ بالیدین (٦٢٦٥)
3. **صحیح**. موطأ إمام مالك، کتاب الصلاۃ، باب التشھد في الصلاۃ (٥٤) نیز دیکھیے: إرواء الغلیل (۲/ ۲۷) برقم (۳۲۱)
4. یعنی عائشہ اور ابن عمر رضی اللہ عنہم۔ دیکھیے: إرواء الغلیل (۲/ ۲۷) برقم (۳۲۱)
5. یعنی بخاری کی ابن مسعود رضی اللہ عنہ والی روایت جو ابھی قریب ہی گذری ہے۔
6. تقریب التھذیب، برقم (۲۷۳۷)

کہا کہ جوتم کو زیادہ محبوب ہو اس کو یاد کرو تو انھوں نے کہا: یا محمد (ﷺ)[1]

اس کا جواب یہ ہے کہ پاؤں کا ضرر دور کرنے کے لیے یہ ایک طبی حیلہ ہے، کیونکہ جب کوئی عضو پڑا پڑا سو جائے تو اس وقت عضو کی طرف دورہ خون کم ہونے سے روحِ نفسانی کم ہو جاتا ہے، حرکت، کلام اور فکر سے پھر دورہ شروع ہو جاتا ہے، اس وجہ سے اس آدمی نے کہا کہ تم ایسے شخص کو یاد کرو جو سب سے زیادہ محبوب ہو۔ اگر عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کو کوئی اور شخص زیادہ محبوب ہوتا تو اس کا نام لیتے، مگر آپ کو آنحضرت ﷺ سے زیادہ محبت تھی، اس لیے آپ نے جناب کا نام لیا، اور یہ نام لینا کسی فریاد رسی کے لیے نہ تھا، نہ ہی ورد کے لیے، نہ ہی دوسری صورتوں کو مدنظر رکھ کر لیا۔ پس اس سے اس ندا کا جواز معلوم نہیں ہوتا جس کی تحریم کا ذکر ہو چکا ہے۔ نیز اس کو ابو اسحاق روایت کرتا ہے اور اس کو آخر میں اختلاط ہو گیا تھا۔

میزان میں ہے: "كان قد اختلط، و إنما تركوه مع ابن عيينة لاختلاطه"[2]

مختلط ہو گیا تھا اور لوگوں نے اس کو ابن عیینہ کے ساتھ اختلاط کی وجہ سے چھوڑ دیا تھا۔

اور یہ حدیث بھی ابن عیینہ ہی ابو اسحاق سے روایت کرتا ہے۔

۳۔ بعض نے اس کے لیے طبرانی سے حدیثِ اعمی کو پیش کیا ہے، جس میں حضرت عثمان کے زمانہ کا واقعہ موجود ہے، اس میں لفظ ''یا محمد'' موجود ہے۔[3]

---

[1] **ضعيف**. الأدب المفرد للبخاري (٢/ ٥٣٦) برقم (٩٦٤) عمل اليوم والليلة لابن السني (١/ ٢٢١، ٢٢٢) برقم (١٦٩،١٧١) اس کی سند میں ابو اسحاق راوی مدلس ہے، نیز ابن سنی کی روایت میں ہیثم راوی مجہول ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: الكلم الطيب بتحقيق الشيخ الألباني (ص: ١٧٣) برقم (٢٣٦)

[2] ميزان الاعتدال (٣/ ٢٧٠) برقم (٦٣٩٣)

[3] وہ واقعہ یہ ہے کہ عثمان بن حنیف کہتے ہیں کہ ایک آدمی اپنے کسی کام کے لیے حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے پاس بار بار آتا جاتا تھا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نہ تو اس کی ضرورت کو دیکھتے اور نہ ہی اس کی طرف کوئی توجہ کرتے تھے، وہ شخص عثمان بن حنیف کو ملا اور اس بات کی شکایت کی، تو عثمان بن حنیف رضی اللہ عنہ نے اس کو کہا کہ آپ وضو کرنے کی جگہ پر جائیں اور وضو کریں، پھر مسجد جا کر دو رکعت نماز پڑھیں اور یہ دعا کریں: "اللهم إني أسألك وأتوجه إليك بنبينا محمد ﷺ نبي الرحمة، يا محمد ﷺ إني ←

اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں روح بن صلاح ہے۔[1] جس کو ابن حبان اور حاکم نے ثقہ اور ابن معین نے ضعیف کہا ہے۔ نیز یہ واقعہ جمہور صحابہ کے خلاف ہے، کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں جب قحط پڑا تو اس وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عباس رضی اللہ عنہ کو لے کر دعا کی اور فرمایا:

یا اللہ جب ہم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم موجود تھے تو ہم ان سے دعا کرایا کرتے تھے، اب ان کے چچا کو لائے ہیں۔[2]

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث میں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کے پاس بیٹھ کر ''یا محمد'' کہہ کر دعا کرنی مروی ہے،[3] ایک شاذ عمل ہے، اس لیے شاذ عمل سے

←أتوجه بك إلى ربك عزوجل فيقضي لي حاجتي" اور اپنی حاجت ذکر کریں، پھر میرے پاس آئیں، میں آپ کے ساتھ چلوں گا۔ تو وہ آدمی گیا اور اس نے ایسے ہی کیا، پھر حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے دروازے پر آیا، دربان اس کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس پکڑ کر لے گیا، تو انھوں نے اس کو چٹائی پر بٹھا دیا اور فرمایا، آپ کام بتایئے؟ تو اس نے اپنی ضرورت ذکر کی، انھوں نے اس کو پورا کر دیا اور کہا کہ تو نے اب تک اپنی ضرورت ہی ذکر نہیں کی تھی اور فرمایا: تجھے جب بھی کوئی ضرورت ہو تو میرے پاس آؤ، پھر وہ آدمی عثمان بن حنیف کو ملا تو ان کو کہا: "جزاك الله خيراً" وہ تو میری ضرورت کو دیکھتے ہی نہیں تھے کہ آپ نے ان سے میرے متعلق بات کی، تو عثمان بن حنیف نے کہا کہ واللہ میں نے ان سے کوئی بات نہیں کی، لیکن میں ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر تھا کہ ایک نابینا آیا اور اس نے اپنے نابینا پن کی شکایت کی، آپ نے فرمایا: تو صبر کر! اس نے کہا: میرا کوئی قائد ہی نہیں ہے، اس وجہ سے مجھے تکلیف ہوتی ہے، آپ نے فرمایا: وضو کر کے دو رکعت پڑھو اور پھر یہ دعا مانگو۔ عثمان بن حنیف کہتے ہیں کہ اللہ کی قسم ہم ابھی اس مجلس سے اٹھے نہیں تھے وہ آدمی گویا اسے کبھی کوئی تکلیف بھی نہیں تھی۔ یہ قصہ ضعیف اور منکر ہے۔ ملاحظہ ہو: التوسل وأنواعه (ص: ٧٦، ٩٠)

1. اس میں روح بن صلاح نہیں بلکہ روح بن القاسم ہے، جیسا کہ طبرانی کبیر اور صغیر میں موجود ہے، ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کو تقریب میں "ثقة حافظ" کہا ہے لیکن اس قصے کے ضعف کا سبب "شبيب بن سعيد" متکلم فیہ راوی ہے۔ البتہ وسیلہ کے جواز کے لیے طبرانی کبیر (٢٤/ ٣٥١، ٣٥٢) سے ایک روایت پیش کی جاتی ہے، لیکن اس کی سند میں روح بن صلاح منفرد ہے اور کئی محدثین نے اس کو ضعیف کہا ہے۔ ملاحظہ ہو: الضعيفة (٢٣)
2. صحيح البخاري: كتاب الاستسقاء، باب سؤال الناس الإمام الاستسقاء إذا قحطوا (١٠١٠)
3. طبرانی کبیر (٢٤/ ٣٥١) کی ایک ضعیف روایت کی طرف اشارہ ہے۔ ملاحظہ ہو: الضعيفة (٢٣)

استدلال کرنا درست نہیں۔ نیز قبر پر پہنچ کر ''یارسول اللہ'' کہنا درست ہے،[1] جیسے ہر قبرستان میں جا کر ''السلام علیکم یا أهل القبور'' کہنا درست ہے،[2] بلکہ آنحضرت ﷺ کو، چونکہ آپ پر درود وسلام پیش ہوتا ہے،[3] یا استحضار خیال کی صورت میں کہہ سکتا ہے۔ باقی جن روایتوں میں آنحضرت ﷺ کو بعض لوگوں نے آپ کی وفات کے بعد ندبہ کی صورت میں پکارا ہے،[4] ان سے محل نزاع پر استدلال درست نہیں۔

امر ثانی: ایسی خصوصیت کی صورت جس سے ہر فردِ تعظیم عبادت بن جاتا ہے، وہ خصوصیت انتہائی ذلت قلبی ہے، اور یہی عبادت کا معنی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی کی صفات مختصہ اور افعال مختصہ سے کسی صفت یا فعل کو ملحوظ رکھ کر اس کے آگے تعظیم کرنا، اگر اس صفت مختصہ یا فعل مختص کو مخلوق میں سمجھ کر اس کے آگے تعظیم کی جائے، تو مخلوق کی عبادت ہوگی۔

علم غیب مختص اور بلا اسباب وآلات کام کرنا، جیسے ''کن فیکون'' کو قدرت سے تعبیر کرتے ہیں، ان دونوں کو یا ان میں سے ایک کو کسی مخلوق میں فرض کر کے اس کے آگے تعظیم کرنا، مثلاً اس کا ذکر کرنا یا اس کو پکارنا یا اس کے لیے کھڑا ہونا یا جھکنا یا سجدہ کرنا یا مال دینا یا منت ماننا، اعتقاد مذکور کے ساتھ ممنوع اور حرام ہوگا۔ یاد رکھنا چاہیے کہ بعض دفعہ ''کن فیکون'' سے سرعت وجود مراد ہوتا ہے، وہ یہاں مراد نہیں۔

---

[1] ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہ کہنا ثابت ہے۔ (سنن کبری للبيهقي: ٥/ ٢٣٥)۔ شیخ البانی رحمہ اللہ نے اس کی سند کو صحیح کہا ہے۔ (فضل الصلاة على النبي، (ص: ٨١، برقم: ١٠٠) اس پر مزید بحث کے لیے دیکھیے: الجواب الباهر في زوار المقابر لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (ص: ٦٠)

[2] **ضعیف**. سنن الترمذي: كتاب الجنائز، باب ما يقول الرجل إذا دخل المقابر (١٠٥٣) اس کی سند میں قابوس بن ابی ظبیان ضعیف ہے۔ البتہ یہ الفاظ ثابت ہیں: '' السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين...، صحيح مسلم: كتاب الجنائز، باب ما يقال عند دخول القبور والدعاء لأهلها (٢٢٥٦)

[3] **صحیح**. سنن أبي داود: كتاب الصلاة، باب فضل يوم الجمعة وليلتها (١٠٤٧) نیز دیکھیں: الصحيحة (١٥٢٧)

[4] صحيح البخاري: كتاب المغازي، باب مرض النبي صلى الله عليه وسلم ووفاته (١٦٣٠)

مسئلہ استعانت

تمہید:

کام دو قسم کے ہیں، ایک وہ جن میں مخلوق کو قدرت ہے اور نفع رسانی کے لیے مجاز ہے اور اس میں کوئی مانع شرعی نہیں ہے، ایسے امور میں مخلوق سے مدد لینے میں کوئی حرج نہیں۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِیْ مِنْ شِیْعَتِهٖ عَلَی الَّذِیْ مِنْ عَدُوِّهٖ﴾ [القصص: ۲۸/۱۵]

''موسی علیہ السلام کی جماعت کے آدمی نے ان سے اس آدمی کے خلاف مدد چاہی جو اس کا دشمن تھا۔''

﴿وَ تَعَاوَنُوْا عَلَی الْبِرِّ وَ التَّقْوٰی﴾ [المائدہ: ۵/ ۲]

''نیکی اور تقوی پر ایک دوسرے کی مدد کرو۔''

﴿وَ اِنِ اسْتَنْصَرُوْكُمْ فِی الدِّیْنِ فَعَلَیْكُمُ النَّصْرُ﴾ [الأنفال: ۸/ ۷۲]

''اگر تم سے دین کے بارہ میں مدد چاہیں تو ان کی مدد کرو۔''

اب اموات نیک ہوں یا بد اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان کو حیات برزخی حاصل ہے، جس کی حقیقت سے ہم نا آشنا ہیں، اللہ تعالی نے ہم کو بتلایا ہے کہ ایک شخص ایک ویران بستی پر گزرا تو اس نے کہا کہ اللہ تعالیٰ اس کو کیسے زندہ کرے گا؟ اللہ تعالی نے اس کو سو سال مار دیا، جب زندہ کیا تو اس سے پوچھا تم کس قدر ٹھہرے ہو؟ تو اس نے کہا کہ ایک دن یا دن کا کچھ حصہ۔ یہ واقعہ اللہ عزوجل نے تیسرے پارے میں ذکر کیا ہے۔[1]

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مرنے کے بعد دنیا کی باتوں کے ساتھ انسان کا کوئی تعلق

---

[1] [البقرة: ۲/ ۲۵۹]

نہیں ہوتا، اللہ تعالیٰ جس قدر چاہے ان کو مطلع کر دے۔ اللہ تعالی آخرت میں کفار کو کہیں گے: ''تم کتنی مدت دنیا میں ٹھہرے ہو؟ تو کہیں گے ایک دن یا دن کا کچھ حصہ۔'' یہ بھی قرآن مجید میں ہے۔ ❶

اسی طرح قرآن مجید میں ہے:

﴿اِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتٰى﴾ [النمل: ۸۰] ''تم مردوں کو نہیں سناتے۔''

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس آیت سے سماعِ موتی کی نفی کی ہے ❷ مگر جس وقت یا جس لفظ کو اللہ تعالی چاہے پہنچا دے، اب تخصیص میں جہاں نص وارد ہو اسی پر اقتصار چاہیے۔ حدیث بخاری میں ہے کہ دفن کے بعد جب آدمی لوٹتے ہیں تو قبر والا جوتوں کی آواز سنتا ہے۔ ❸ یہ وقتی خصوصیت ہے۔ اسی طرح بعض روایتوں میں ہے کہ سلام کو صاحبِ قبر سنتا ہے۔ ❹ اسی طرح رسول اللہ ﷺ کے لیے مروی ہے کہ اگر آپ کی قبر کے پاس درود پڑھا جائے تو آپ سنتے ہیں۔ ❺

یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ شہداء کی زندگی عام مومنوں کی زندگی سے اعلی درجہ کی ہے، اسی طرح انبیاء علیہم السلام کی زندگی شہداء سے برتر اور بلند ہے، ان کے اجساد کو مٹی نہیں کھاتی۔ ❻ جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے اجساد زمین میں ہی رہتے ہیں، اگر زمین میں نہ رہتے تو یہ کہنا کہ ''مٹی نہیں کھاتی،'' بے معنی ہوتا ہے۔ باقی باوجود اس امر کے کہ ان کا تعلق قبر کے ساتھ ہوتا ہے اور اعلی علیین میں ہوتے ہیں، باقی حالاتِ برزخ کو ہم پوری طرح نہیں سمجھ سکتے کیونکہ ان کا تعلق روح سے ہے اور روح کی حقیقت سے ہم بے علم ہیں۔

---

❶ [المؤمنون: ۱۱۲، ۱۱۳]

❷ صحيح البخاري، برقم (۳۹۸۰)

❸ صحيح البخاري، برقم (۱۳۳۸)

❹ **ضعيف**. شعب الإيمان للبيهقي (۷/۱۷) برقم (۹۳۹۶) نیز دیکھیں: فتاویٰ ابن تیمیة (۴/ ۲۹۵) یہ روایت ضعیف ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: السلسلة الضعيفة (۴۴۹۳)

❺ **موضوع**. شعب الإيمان (۲/۲۱۸) اس کی سند میں مروان راوی "متهم بالكذب" ہے۔ اس حدیث کو امام ابن تیمیہ اور ابن عبدالہادی نے موضوع قرار دیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: الصارم المنكي (ص: ۲۱۵) السلسلة الضعيفة (رقم: ۲۰۳)

❻ **صحيح**. سنن أبي داود: كتاب الصلاة، باب فضل يوم الجمعة وليلتها، (۱۰۸۵)

باقی ارواحِ شہداء کے متعلق یہ آیا ہے کہ سبز پرندوں میں رہتے ہیں، جنت میں جس جگہ چاہتے ہیں چرتے رہتے ہیں اور عرش کے نیچے قندیلوں میں آرام کرتے ہیں۔[1] دنیا میں ان کی آمدورفت کا کہیں ذکر نہیں۔ باقی جو آنحضرت ﷺ نے سابق انبیاء علیہم السلام کو مختلف مقامات میں دیکھا ہے[2] اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ دنیا میں ہیں، بلکہ آپ پر ان کے برزخی حالات منکشف ہوئے۔ بہر کیف مرنے کے بعد ہر شخص کا تعلق دنیا سے منقطع ہو جاتا ہے، جس قدر اور جس وقت اللہ تعالی چاہے مطلع کر دے۔ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ پر امت کے اعمال پیش کیے جاتے ہیں۔[3] مگر اس پیشی سے امت کے افراد کی تفصیلی حالت معلوم نہیں ہوتی۔ صحیح بخاری کی حدیث جو گزر چکی ہے کہ آنحضرت ﷺ جب حوض کوثر پر ہوں گے، بعض آدمیوں کو فرشتے پکڑ کر لے جائیں گے، آپ فرمائیں گے میرے صحابہ ہیں، حکم ہوگا کہ آپ کو معلوم نہیں ہے لوگ آپ کے بعد مرتد ہو گئے تھے اور اسی پر مرے، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو تفصیل معلوم نہیں۔

باقی بزرگوں کو جو رسول اللہ ﷺ کی آمدورفت کا بعض حالات میں انکشاف ہوا ہے وہ بھی ایک حالت برزخی کا انکشاف ہے۔ باقی جو بعض نے اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ آنحضرت ﷺ عالم شہادت میں جسد عنصری کے ساتھ اپنے صحابہ کے ساتھ یا اکیلے سیر کرتے رہتے ہیں۔ یہ بات صرف ان کی رائے ہے، جو قطعاً دوسری ادلہ کے خلاف ہے، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا جسد مبارک قبر میں مدفون ہے اور قیامت کو سب سے پہلے آپ کی قبر پھٹے گی۔[4] اسی طرح بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ کبھی کبھی بعض اشخاص کا تعلق بعض ارواحِ اموات کے ساتھ ہو جاتا ہے، اس وقت ان کو پکارنا اور ان سے باتیں کرنا اور ان سے دعا کرانا جائز ہے۔ حالانکہ یہ ایک توہّم ہے، جس کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ بعض دفعہ برزخی حالت کا انکشاف ہوتا ہے اور کبھی حس مشترک میں ان کی صورت منطبع ہو جاتی ہے، جس میں اصلیت کا شائبہ بھی نہیں ہوتا، برزخی حالت کا

---

1. صحيح مسلم، برقم (١٨٨٧)
2. صحيح البخاري، برقم (٣٢٠٧)
3. **ضعيف**. مسند البزار (٥/ ٣٠٨) برقم (١٩٢٥) اس حدیث کی سند میں ''عبدالمجید بن ابی رواد'' پر کلام کیا گیا ہے۔ نیز اس حدیث کے جملہ طرق ضعیف ہیں۔ ملاحظہ ہو: السلسلة الضعيفة (٩٧٥)
4. صحيح البخاري: كتاب الخصومات، باب ما يذكر في الأشخاص والخصومة بين المسلم واليهود (٢٤١٢)

انکشاف یہ بھی ایک مجمل بات ہے، جس کی تفصیل عام فہم نہیں، اس لیے اس کا ذکر چھوڑا جاتا ہے۔

کبھی استغراق فی الخیال کی وجہ سے ارواحِ اموات کی آمد و رفت کا سلسلہ نظر آتا ہے، اس وقت شیطان کے دجل وفریب کا بھی بہت بڑا اثر ہوتا ہے، ہاں اگر کوئی سچ مُچ غلطی کی بنا پر یا استغراق کی صورت میں غافل ہو کر کبھی کچھ کہہ دے تو وہ ایک حد تک معذور ہوگا۔

برزخ میں بعض انبیاء علیہم السلام کے جو اعمال مذکور ہیں [1] وہ دنیا کے اعمال کی طرح نہیں کیونکہ دنیا ہی دار العمل ہے۔ "إذا مات الإنسان انقطع عمله" [2] جب انسان مر جاتا ہے تو اس کا عمل منقطع ہو جاتا ہے۔

یعنی مرنے کے بعد مکلّف نہیں رہتا، وہاں اعمال اس بنا پر نہیں ہوتے کہ ان کو ثواب ملے، وہ یا تو بطور غذا ہوتے ہیں یا بعض بطور تفویض کے، مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفات کے بعد امت کے لیے استغفار بطور تفویض کرتے ہیں۔ [3] اس کا مطلب یہ ہے کہ دنیا میں آپ جب کسی کے لیے دعا کرتے تھے تو اس کی دو صورتیں ہوتی تھیں:

ایک: یہ کہ خدا تعالی نے آپ کو اس بات کا حکم دیا کہ گنہگار کے لیے دعا کریں۔

دوم: اس لیے کہ آپ مکلّف ہیں اور دعا کرنا دوسرے شخص کے لیے اصلاح کی کوشش کرنا ہے اور یہ عمل صالح ہے جس کے آپ مکلّف تھے، اس لیے آپ دنیا میں لوگوں کی استدعا پر دعا کرتے کیونکہ دعا کرنا ایک نیک کام ہے اور نیک کام کرنے سے درجہ بلند ہوتا ہے۔

مگر برزخ میں آپ جو دعا کرتے ہیں اس لیے نہیں کرتے کہ نیک کام ہے، میں کروں گا تو ثواب ملے گا، کیونکہ وفات کے ساتھ اس قسم کا عمل منقطع ہو جاتا ہے۔ اب آپ کے استغفار کی یہی صورت ہے کہ اللہ تعالی نے آپ کو استغفار کے کام پر لگایا ہے۔ اب جناب سرورِ کائنات علیہ السلام کی برزخی حالت کا ہم کو تفصیلی علم نہیں، اس لیے ہم آپ کے اعمال کی حد بندی نہیں کر سکتے، مگر اتنا جانتے ہیں جتنا شان آپ کا تھا، اگر اس شان کا کوئی اقتضا ہے تو اس کے

---

[1] صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب ذكر المسيح ابن مريم والمسيح الدجال (١٧٢)

[2] صحيح مسلم: كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته (١٦٣٢)

[3] **ضعيف**. مسند البزار (١٩٦٥) تفصیل کے لیے دیکھیں: الضعيفة (٩٧٥)

مطابق حکمت الٰہی سے آپ کام کرتے ہیں، مگر آپ کے فرمودہ کے مطابق اتنا ضرور کہہ سکتے ہیں کہ آپ ثواب کے لیے کام نہیں کرتے بلکہ دعا کی دوشقوں میں سے آپ صرف تفویض کی شق پر عمل کرتے ہیں، جس کے لیے اذن خاص کی ضرورت ہے۔ اس لیے ہمارا یہ اعتقاد ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو یہ کہنا کہ میرے لیے آپ دعا کریں، جائز نہیں، کیونکہ فرشتوں کی طرح آپ بھی اپنے اختیار سے کام نہیں کرتے بلکہ حکم الٰہی کے تابع ہیں۔ اس لیے جمہور صحابہ نے قحط کے وقت آپ کی قبر مبارک پر جا کر دعا نہیں کی، اگر ایک دو نے کی ہو تو وہ جماعت کے مقابلے میں کوئی حجت نہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں قحط پڑا تو بلال نے قبر پر جا کر کہا کہ آپ دعا کریں، ان کو خواب میں آنحضرت ﷺ ملے کہ عمر سے کہو دعا کرے۔[1] جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ قبر پر جا کر دعا کی درخواست کرنا جائز نہیں۔

فرشتے مختلف کاموں پر مامور ہیں، ان کا بھی یہی حال ہے، وہ خدا کے امر کے تابع ہیں۔ ایک دفعہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت جبرائیل علیہ السلام کو کہا تھا کہ ہماری زیارت کے لیے زیادہ آیا کرو تو یہ آیت اتری:

﴿وَ مَا نَتَنَزَّلُ اِلَّا بِاَمۡرِ رَبِّكَ﴾[2] ''ہم صرف تیرے رب کے حکم سے اترتے ہیں۔''

اور دوسری آیت ہے:

﴿لَا يَعۡصُوۡنَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُوۡنَ مَا يُؤۡمَرُوۡنَ﴾ [التحريم: ٦٦/٦]

''وہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی نہیں کرتے جو حکم ہوتا ہے وہی کرتے ہیں۔''

اب فرشتوں سے بھی دعا کرنی ایک بے معنی شے ہے، جنوں کو مسخر کرنا حضرت سلیمان علیہ السلام کے ساتھ مخصوص ہے۔[3] اگر خوشی سے خدمت کریں تو الگ چیز ہے، انسان کی طاقت جسمانی وروحانی کی کیفیت اور مقدار معلوم ہے۔

---

[1] **ضعیف**. مصنف ابن أبي شيبة (٦/ ٣٥٦) برقم (٣٢٠٠٢) اس کی سند میں مالک الدار مجہول راوی ہے۔ ملاحظہ ہو: التوسل وأنواعه (ص: ١١٦-١٢٤)

[2] صحيح البخاري: كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة صلوات الله عليهم (٣٢١٨)

[3] صحيح البخاري: كتاب الصلاة، باب الأسير والغريم يربط في المسجد (٤٦١)

مقصد:

اب غیر اللہ کی استعانت مختلف امور میں ہوسکتی ہے:

اول: وہ امور جس کی قدرت صرف خدا تعالی کو ہے جیسے عمر کا بڑھانا، کم کرنا، ایجاد شفا، ہدایت کا پیدا کرنا، گناہ بخشنا، لکھے ہوئے کو مٹانا وغیرہ، ایسے امور میں غیر اللہ کو پکارنا قطعاً حرام و شرک ہے۔

دوم: وہ امور جو مخلوق کی قدرت کے ماتحت ہیں مگر جس سے مدد چاہی جاتی ہے اس کی قدرت میں نہیں، جیسے پتھر سے روٹی پانی مانگنا۔

سوم: وہ امور جن کی قدرت تو اس چیز کو ہے جس سے مدد چاہی جاتی ہے مگر اس کے اختیار میں نہیں، جیسے فرشتوں سے ان امور میں مدد مانگنی جو ان کے سپرد ہیں یا اصحاب قبور سے ان امور میں فریاد رسی کرنا جس کے متعلق یہ معلوم ہے کہ وہ کام کرتا ہے کہ اس کا اختیاری کام اس معنی سے نہیں کہ جو چاہے کرے اور اجازت کی ضرورت نہ ہو، جیسے ان سے یہ کہنا کہ ہمارے لیے اللہ تعالیٰ سے دعا کرو، ان امور مذکورہ میں مدد مانگنی بھی عبث اور بے معنی ہے۔ فرمایا:

﴿وَمَنْ اَضَلُّ مِمَّنْ يَّدْعُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَنْ لَّا يَسْتَجِيْبُ لَهٗٓ اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ﴾ [الأحقاف: ٥]

''کون بہت بڑا گمراہ ہے اس شخص سے جو اللہ کے سوا ایسے شخص کو پکارتا ہے جو اس کی بات قیامت تک پوری نہیں کرتا۔''

اس کے بعد ان کی اس دعا کو عبادت کہا ہے، فرمایا:

﴿وَاِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوْا لَهُمْ اَعْدَآءً وَّكَانُوْا بِعِبَادَتِهِمْ كٰفِرِيْنَ﴾ [الأحقاف: ٦/٤٦]

''جب لوگ جمع کیے جائیں گے تو یہ اپنے پکارنے والوں کے دشمن ہوں گے اور ان کی عبادت کے ساتھ کفر کریں گے۔''

یہاں دعا کا معنی جو عبادت کا کیا گیا ہے اس کا یہی معنی ہے کہ ایسے شخص کو پکارنا جو اس کی حاجت روائی پر قادر نہ ہو عبادت ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ دعا سے مراد یہاں عبادت ہے۔

چہارم: کسی میں "کن فیکون" کی قدرت سمجھ کر اس سے مدد چاہنا، یہ بھی منع اور حرام ہے، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کا خاصہ ہے۔

اس مسئلہ کا مطلب یہ ٹھہرا کہ سلسلہ اسباب کو ٹھیک طور پر حتی الوسع استعمال کرنا اور فوق الاسباب غیبی طاقت کا مالک صرف اللہ تعالیٰ کو سمجھ کر صرف اسی سے مدد مانگنا توحید فی الاستعانت ہے۔ دارمی میں ایک حدیث ہے، جس میں یہ ذکر ہے کہ مدینہ منورہ میں قحط پڑا تو لوگوں نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے آگے شکایت کی، انھوں نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر کو دیکھو اور چھت اوپر سے کھول دو، انھوں نے ایسا کیا پھر بہت بارش ہوئی۔[1]

اول: تو یہ روایت ضعیف ہے، اس میں ایک راوی عمرو بن مالک ہے جس کے متعلق تہذیب میں لکھا ہے:

"صدوق له أوهام، يخطىء ويغرب"[2] سچا ہے، اس کے بہت وہم ہیں، غلطی کرتا ہے اور عجیب وغریب حدیثیں بیان کرتا ہے۔

اور دوسرا راوی سعید بن زید بن درہم ہے، میزان میں ہے:

یحییٰ بن سعید کہتے ہیں کہ ضعیف ہے، سعدی فرماتے ہیں: "ليس بحجة، يضعفون حديثهٗ" حجت نہیں، اس کی حدیث کو ضعیف کہتے ہیں۔ نسائی وغیر نے کہا ہے: "ليس بالقوي" قوی نہیں ہے۔[3]

تہذیب میں ہے: "لا يحتج به إذا انفرد"[4] جب منفرد ہو تو قابل احتجاج نہیں۔

دوم: اس حدیث سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات سے مدد چاہی گئی ہو بلکہ آپ کی قبر پر جو رحمت کا نزول ہوتا تھا قبر کے کھل جانے سے اللہ تعالیٰ نے اس کو

---

1. **ضعیف**. سنن الدارمي (١/ ٤٣) برقم (٩٣) اس حدیث کی سند میں سعید بن زید راوی ضعیف، جبکہ ابو النعمان محمد بن فضل مختلط ہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: التوسل وأنواعه (ص: ١٢٤۔ ١٢٨)
2. تهذيب التهذيب (٨/ ٩٦) تقريب التهذيب، رقم الترجمة (٥١٣٩)
3. ميزان الاعتدال (٢/ ١٣٨) برقم (٣١٨٥)
4. تهذيب التهذيب (٤/٣٣)

بصورت بارش نازل فرمایا، شاید حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے معلوم ہو کہ رحمت جو قبر پر نازل ہوتی ہے قبر کے کھل جانے سے وہ بارش کی صورت اختیار کرے گی، میرے بعد اگر قحط کی کبھی کوئی صورت پیش آئے تو ایسا کرنا تا کہ میری وفات کے بعد میرا معجزہ ظاہر ہو یا مائی صاحبہ نے خود بخود سمجھ لیا ہو، اس حدیث سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ صاحب قبر سے مدد مانگنی چاہیے اور نہ یہ کہ صاحب قبر سے مدد مانگنی جائز ہے۔[1]

باقی مشکوۃ کے حاشیہ میں امام شافعی سے امام موسیٰ کاظم کی قبر کے متعلق مروی ہے کہ اجابت دعا کے لیے مجرب ہے۔[2] یہ ان پر افترا ہے۔ اسی طرح امام غزالی کی بات کوئی قابل اعتنا نہیں۔[3]

آیت: ﴿كَمَا يَئِسَ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحٰبِ الْقُبُوْرِ﴾ [الممتحنة: ٦٠/ ١٣] (جیسے ناامید ہوئے کفار قبروں والوں سے۔) اس کا معنی کرنا کہ قبروں والوں سے کچھ حاصل نہیں ہوتا کفار کا خیال تھا۔ سلف کی تفسیر کے خلاف ہے، لہٰذا یہ تفسیر کسی طرح معتبر نہیں۔

علامہ بیضاوی نے اس آیت کی تین طرح تفسیر بیان کی ہے:

اول: ''أن يبعثوا'' یعنی اٹھائے جائیں۔

دوم: ''أو يثابوا''۔ بدلہ دیے جائیں۔

---

1. شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے منقولہ یہ روایت سنداً ثابت نہیں ہے، نیز اس روایت کا جھوٹا ہونا اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی زندگی میں گھر میں کوئی روشن دان نہیں تھا، بلکہ جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں گھر کے کچھ حصے پر چھت تھی اور باقی کھلا ہوا تھا جس سے دھوپ گھر میں داخل ہوتی تھی، جیسا کہ صحیحین کی روایت میں ہے، پھر جب ولید بن عبدالملک کے دور میں مسجد نبوی کی توسیع کی گئی تو حجرہ نبویہ کو مسجد میں داخل کر دیا گیا اور اس کے اردگرد ایک بڑی دیوار بنا دی گئی تو اس وقت یہ روشن دان رکھا گیا تا کہ بوقت ضرورت صفائی وغیرہ کے لیے اس سے نیچے اترا جا سکے، تو اس روشن دان کا وجود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی زندگی میں بالکل واضح جھوٹ ہے۔ دیکھیے: (الرد على البكري، ص: ٦٨) التوسل وأنواعه (ص: ١٢٦)
2. مشكاة المصابيح: كتاب الجنائز، باب زيارة القبور (١/ ١٥٤) رقم الهامش (٢)
3. یعنی امام غزالی کا قول: ''من يستمد في حياته يستمد بعد مماته'' یعنی جس سے زندگی میں مدد طلب کی جا سکتی ہے، اس سے موت کے بعد بھی مدد طلب کی جا سکتی ہے۔ یہ قول بھی مشکوۃ کے گذشتہ حاشیہ ہی میں مذکور ہے۔

سوم: "أوينالهم خير منهم"۔ یا پہنچے ان کو خیر ان سے۔ [1]

اس تیسری تفسیر کا اگر یہ مطلب ہو کہ کافر اس بات سے ناامید ہیں کہ قبروں والوں کو زندوں سے کوئی خیر پہنچے، مثلاً: دعا کرنا، تو پھر یہ تفسیر اگرچہ سلف سے مروی نہیں، مگر بات فی نفسہ صحیح ہے۔ اگر یہ مطلب ہے کہ اس بات سے ناامید ہوگئے ہیں کہ قبروں والوں سے ہم کو کوئی خیر پہنچے، اگر قبروں والوں سے خیر کا پہنچنا اس صورت میں ہو جس کو ہم نے باطل کیا تو یہ تفسیر سراسر باطل ہے۔ اگر یہ مطلب ہے کہ اموات قیامت کو شفاعت کریں گے یا حضور سرور کائنات بغیر کسی کے سوال کے جو استغفار کرتے ہیں [2] اس قسم کی خیر سے ناامید ہیں، یہ بات اگرچہ فی نفسہ تو صحیح ہے مگر یہ تفسیر سلف سے مروی نہیں، اس لیے آیت سے استدلال باطل ہوا۔ باقی بزرگوں کے کلام میں جو ارواح کی آمد ورفت اور ان کے فیوض کا ذکر ہے، وہ صرف انکشاف عالم مثال سے عبارت ہے، اس کا اس قسم کا مطلب لینا جو ہماری تحریر بالا کے خلاف ہو سراسر باطل ہے۔

---

[1] تفسير البيضاوي (٢/ ٤٨٨)

[2] **ضعيف**. مسند البزار (٥/ ٣٠٨)

بشریت

رسول اللہ ﷺ اللہ تعالی کے بندے اور رسول ہیں اور سب پیغمبروں سے افضل ہیں، آپ ظاہر اور باطن میں سب انسانوں سے بہتر ہیں، اللہ تعالی کی ذات بابرکات کا جز ونہیں، نہ خدا کا حصہ، نہ ہی اللہ تعالی کے شریک، نہ اس کے مددگار اور نہ ہی انھوں نے جہاں میں کوئی ذرہ پیدا کیا ہے۔

نور تھے، آپ پر نور نازل ہوا، نور کے معنی ہیں کہ آنحضرت ﷺ سب عالم کے لیے ہادی راہنما ہیں، آپ کی سنت سے روشنی حاصل کرنی چاہیے، جو شخص ایسے نور کو چھوڑ کر پھر چھوٹے بڑے کے آگے روشنی حاصل کرنے کے لیے ہاتھ پھیلاتا ہے وہ ایسا ہے جیسے سورج کے ہوتے ہوئے دوپہر کو چراغ جلائے، نور اصل میں عرض ہے، جو قائم بالغیر ہے، آپ ﷺ عرض نہیں، ہاں البتہ آپ میں نور ہے، پس معنی کے لحاظ سے بھی نور ہیں۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ رسول اللہ ﷺ بشر ہیں اور بشر مٹی سے پیدا کیا گیا ہے، لہٰذا آپ کی پیدائش مٹی سے ہے اور غذا چونکہ جزو بدن بنتی ہے اور غذا مٹی سے تیار ہوتی ہے، اس لحاظ سے بھی آپ کی پیدائش اسی سے ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿اِنِّیْ خَالِقٌۢ بَشَرًا مِّنْ طِیْنٍ﴾ [ص: ۳۸/ ۷۱]

''میں بشر کو کیچڑ سے پیدا کرنے والا ہوں۔''

جن آگ سے اور فرشتے نور سے پیدا کیے گئے ہیں، بنی نوع انسان کے لیے ایک فخر یہ ہے کہ ان سے اللہ تعالی نے ایک ایسے عظیم الشان وجود کو پیدا کیا جن کو جنوں اور فرشتوں پر فوقیت حاصل ہے، انسانوں نے انبیاء علیہم السلام کے بارے میں ہمیشہ سے غلطی کی ہے، ان کی تنقیص کے درپے ہوئے، اس لیے کہ وہ بشر ہیں اور بشر کو اس قابل نہ سمجھا کہ وہ اپنے کمالات میں فرشتوں سے بڑھ جائے، انھوں نے یہ مطالبہ کیا کہ بشر رسول نہیں ہوسکتا، فرشتہ ہونا چاہیے، ان لوگوں نے بشر کی حقیقت کو نہیں

سمجھا، اپنی خود بے عزتی کی، جیسے آج کل بعض لوگ یہ فتوی دیتے ہیں کہ جو آنحضرت ﷺ کو بشر کہے وہ کافر ہے، حالانکہ وہ یہ نہیں سمجھتے کہ یہ عقیدہ تو کفار کا ہے نہ کہ اہل اسلام کا!!

اور بعض نے یہ کہنا شروع کیا ہے کہ آپ بے مثل نورانی بشر ہیں، گویا بشر تو ہیں لیکن بے مثل ہیں۔ اگر بے مثل کہنے کا یہ مطلب ہے کہ آپ کی شان سب انسانوں سے برتر ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ کو دیگر انسانوں سے کسی وجہ سے مناسبت نہیں، جب مناسبت کی نفی درست نہ ہوئی تو یہ کہنا درست ہوا کہ آنحضرت ﷺ بشریت میں دوسرے انسانوں کی طرح ہیں، شان میں بے مثل ہیں، اگر یہ مطلب ہے کہ آنحضرت ﷺ کسی وجہ سے بھی دیگر انسانوں کے مشابہ نہیں تو اس صورت میں قرآن مجید کی صریح مخالفت ہوگی، کیونکہ قرآن مجید نے صاف کہا ہے: ﴿قُلْ اِنَّمَآ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ﴾ [الكهف: ١٨/١١٠] کہو کہ میں تو تم جیسا بشر ہوں۔

اور کسی حدیث میں نہیں آتا کہ آپ بشریت میں دوسروں کی مثل نہ تھے، جس جگہ مثلیت کی نفی ہے وہاں بشریت کا ذکر ہی نہیں۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ مثل کے ساتھ جس چیز کا ذکر ہو یا قرینہ سے معلوم ہو تو اسی شے میں مثلیت ثابت کی جائے گی۔ مثلا ﴿بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ﴾ (بشر تمھاری طرح) میں ''مثل'' کا لفظ بشر کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے تو اس جگہ بشریت میں مماثلت مراد ہوگی۔ اور آیت:

﴿وَ مَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ وَ لَا طٰٓئِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ اِلَّآ اُمَمٌ اَمْثَالُكُمْ﴾
[الأنعام: ٦/٣٨]

''زمین کے سارے جانور اور پروں سے اڑنے والے پرندے تمھاری طرح امتیں ہیں۔''

میں جانوروں اور پرندوں کے ساتھ انسان کی امت ہونے میں مماثلت ہوگی۔

حضور ﷺ کے سایہ نہ ہونے کی حدیث صحیح نہیں، اس پر شرح مواہب میں تصریح کی گئی ہے۔ [1]

---

[1] شرح مواهب اللدنية (٤/ ٢٥٣، ٢٥٤)

نوٹ: عقلی اور نقلی ادلہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا سایہ تھا۔ اس مسئلہ پر شرح وبسط کے لیے ملاحظہ ہو: ''ظل رسول صلی اللّٰه علیه وسلم''۔ از مولانا عبدالقادر حصاری رحمہ اللہ۔

قدم بوسی

احادیث میں دست بوسی کا ذکر ہوتا ہے[1] مگر یہ صحابہ کا عام دستور نہیں تھا، جو لوگ آپ کی خدمت میں رہتے ان سے دست بوسی کا رواج زیادہ نہیں ملتا۔ قدم بوسی کا ذکر میں نے احادیث کی معتبر کتابوں میں نہیں دیکھا، یہ رجل بوسی کا ذکر ہے[2] اور عربی زبان میں ''رِجل'' کا اطلاق پاؤں سے لے کر کنج ران[3] تک ہوتا ہے اور رجل بوسی میں قدم بوسی کا احتمال ہے۔

اس قدم بوسی کی دو صورتیں ہیں :

ایک: کبرسنی یا محبت کی وجہ سے۔

دوم: علو شان کے لیے۔

کبرسنی کی صورت، جیسے اولاد والدین کی دست بوسی یا رجل بوسی کرے، محبت کی صورت میں جیسے والد اولاد کو اور والدین اولاد کو بوسے دیں، اور علو شان جیسے کسی کو نبی، ولی یا عالم بزرگ یا بادشاہ سمجھ کر بوسہ دیا جائے۔ کبرسنی کی صورت میں توقیر وعزت مقصود ہوتی ہے اور محبت کی صورت میں اپنی محبت کا جوش باعث ہوتا ہے یا اظہار محبت غرض ہوتی ہے، علو شان کی صورت میں دوسرے کی تعظیم اور اپنی تحقیر غرض ہوتی ہے۔

شق ثانی یعنی علو شان کی بنا پر دوسرے کی دست بوسی یا رجل بوسی کرنا، ان دونوں سے قدم بوسی صرف رسول اللہ ﷺ کے ساتھ مخصوص ہے، باقی کسی شخص کی علو شان کی بنا پر رجل

---

[1] **صحيح**. صحيح سنن أبي داود للألباني: كتاب الآداب ، باب ما جاء في القيام (٥٢١٧)

[2] **ضعيف**. سنن ابن ماجه، كتاب الأدب، باب الرجل يقبل يد الرجل (٣٧٠٥) ۔ *اس حدیث میں عبداللہ بن سلمہ راوی مختلط ہے۔* (تهذيب التهذيب:٥/ ٢٤٢)

[3] یعنی ران کا آخری حصہ جس کے بعد آگے پیٹ شروع ہوتا ہے۔

بوسی نہیں کرنی چاہیے، کیونکہ اس کی اگر عام اجازت دے دی جائے تو عبادت غیر اللہ کا خطرہ ہوتا ہے کیونکہ جہاں دوسرے کی شان بلند ہوتو انسان بعض دفعہ مرعوب ہو کر قدم بوسی کرتا ہے، کبھی اس میں قدرت ''کن فیکون'' کا تصور آنے لگتا ہے، اور قدم بوسی چونکہ سجدے کے قریب ہوتی ہے اس لیے اس میں شرک کی آمیزش کا احتمال ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ صحابہ نے آنحضرت ﷺ کے بعد رجل بوسی کو علو شان کی بنا پر چھوڑ دیا تھا، پھر علو شان کی بنا پر دست بوسی کا رواج تھا اور وہ بھی کم۔

کبر سنی جیسے اولاد والد کے لیے اس میں شرک کی آمیزش کا چنداں احتمال نہیں، اس لیے یہ اگر شاذ ونادر ہو تو کوئی حرج نہیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عباس رضی اللہ عنہ کی رجل بوسی کی۔[1] اس کی یہ وجہ نہ تھی کہ حضرت عباس کی شان بڑی تھی بلکہ وہ ان کے چچا بمنزلہ والد کے تھے، اس میں کبھی شرک کی آمیزش کا احتمال نہیں تھا، لہٰذا اہل اسلام کو اہل اللہ کی قدم بوسی سے پرہیز کرنا چاہیے۔

تبرک کے متعلق بھی بہتر یہی ہے کہ آنحضرت ﷺ کے علاوہ کسی دوسرے شخص کی چیز بطور تبرک نہیں رکھنی چاہیے۔ آنحضرت ﷺ کے صحابہ نے کسی دوسرے صحابی کی شے کو بطور تبرک نہیں رکھا، بعض اس کے جواز کے قائل ہیں۔ امام ابو اسحاق فرماتے ہیں:

''فالظاهر في مثل هذا النوع أن يكون مشروعا في حق من ثبتت ولايتهٔ واتباعه لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأن يتبرك بفضل وضوئه، ويتدلك بنخامته، ويستشفى بآثاره كلها، ويرجى نحو مما كان في آثار المتبوع الأصل صلى الله عليه وسلم[2] إلا أنه عارضنا في ذلك أصل مقطوع به في متنه، مشكل في تنزيله، وهو أن الصحابة رضي الله عنهم بعد موته عليه السلام لم يقع من أحد منهم شيء من ذلك بالنسبة إلى من خلفه، إذ لم يترُك النبي صلى الله عليه وسلم بعده في الأمة أفضل من أبي

---

[1] **صحيح**. الأدب المفرد (٩٧٦) اس کی سند میں مذکور راوی ''صہیب مولیٰ ابن عباس'' کو امام عجلی امام ابن حبان نے ثقہ قرار دیا ہے، لہٰذا یہ روایت صحیح ہے۔ دیکھیں: الثقات للعجلي (٦٠٥) الثقات لابن حبان (٣٨١/٤)

[2] صحيح البخاري: كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد (٢٧٣١، ٢٧٣٢)

بكر الصديق رضي الله عنه، فهو كان خليفته، ولم يفعل به شيء من ذلك، ولا عمر رضي الله عنه، وهو كان أفضل الأمة بعده، ثم كذلك عثمان، ثم علي، ثم سائر الصحابة الذين لا أحد أفضل منهم في الأمة، ثم لم يثبت لواحد منهم من طريق صحيح معروف أن متبركا تبرك به على أحد تلك الوجوه أو نحوها، بل اقتصروا فيهم على الاقتداء بالأفعال والأقوال والسير التي اتبعوا فيها النبي صلى الله عليه وسلم، فهو إذاً إجماع منهم على ترك تلك الأشياء."[1]

تبرک کے متعلق ظاہر تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہر ولی اور متبع سنت کے وضو کے بقیہ کے ساتھ تبرک حاصل کیا جائے اور اس کی تھوک کو ملا جائے اور اس کے آثار سے شفا طلب کی جائے، جیسے رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کرتے تھے، مگر اس کے معارض ایک ایسی دلیل ہے جو ثبوت میں قطعی اور بیان حکمت میں مشکل ہے، وہ یہ ہے کہ صحابہ نے آپ کی وفات کے بعد کسی پچھلے آدمی کے ساتھ یہ معاملہ نہیں کیا، آنحضرت ﷺ نے اپنے بعد ابوبکر رضی اللہ عنہ سے افضل کوئی نہیں چھوڑا، وہی آپ کے خلیفہ تھے، ان کے ساتھ یہ معاملہ نہیں ہوا، نہ ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ، ابو بکر رضی اللہ عنہ کے بعد وہ سب سے افضل تھے، اسی طرح حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ پھر سب صحابہ جن سے بڑھ کر کوئی امت میں افضل نہیں، پھر کسی سے بسند صحیح مروی نہیں کہ کسی نے گزشتہ صورتوں میں سے کسی صورت میں ان میں سے تبرک حاصل کیا ہو۔ صرف صحابہ کے اقوال وافعال وخصال کی پیروی کرے، جن میں وہ آنحضرت ﷺ کی پیروی کرتے تھے، یہ صحابہ سے اجماع ہے کہ ان چیزوں کو چھوڑنا چاہیے۔

اس کے بعد اس کی وجہ بیان کی ہے، فرماتے ہیں: اس تبرک کی دو وجوہ ہوسکتی ہیں:

اول: یہ کہ اس تبرک کو صرف آنحضرت ﷺ کے ساتھ مخصوص مانا جائے، تو اس صورت میں آپ کے بعد کسی اور بزرگ کی اشیاء کو بطور تبرک استعمال کرنا بدعت ہوگا۔

---

[1] الاعتصام للشاطبي (٢/ ٢٧٦)

دوم: اس لیے تبرک کو چھوڑ دیا ہو کہ عوام حد سے متجاوز ہو کر شرک میں مبتلا نہ ہوں۔ ❶

اس لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس درخت کو کاٹ دیا تھا، جس کے نیچے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیعت لی تھی۔ ❷

مشکوۃ میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دن وضو کیا، آپ کے اصحاب نے آپ کے وضو کے مستعمل پانی کو ملنا شروع کیا تو آپ نے فرمایا کہ ایسا کیوں کرتے ہو؟ تو انھوں نے کہا: اللہ اور اس کے رسول کی محبت کے لیے، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس کو اس بات کی خوشی ہو کہ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ محبت کرے یا اس سے اللہ اور رسول محبت کریں تو وہ جب بات کرے تو سچ بولے اور جب امانت رکھی جائے تو امانت ادا کرے اور ہمسایہ سے ہمسائیگی اچھی کرے۔ اس کو بیہقی نے شعب الایمان میں ذکر کیا ہے۔❸ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تبرک سے اتباع اچھی چیز ہے۔

---

❶ الاعتصام للشاطبي (٢/ ٢٧٧)

❷ **ضعيف**. مصنف ابن أبي شيبة (٢/ ١٤٨) برقم (٧٥٤٥) *اس کی سند میں انقطاع ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے*: تحذير الساجد من اتخاذ القبور مساجد للألباني (ص: ٩٣، ٩٤)

❸ **حسن**. شعب الإيمان (٢/ ٢٠١) برقم (١٥٣٣) مشكاة المصابيح (٤٩٩٠) **نیز دیکھیں**: الصحيحة (٢٩٩٨)

عرس

قبروں پر سال بسال میلہ لگانا، وہاں طرح طرح کے ناجائز کام کرنا، اس کی حرمت دو وجہ سے ہے:

۱۔ ایک اس وجہ سے کہ اس میں ناجائز کام ہوتے ہیں۔

۲۔ دوم: اس وجہ سے کہ قبروں کو عید بنانا منع ہے۔

نسائی میں ہے:

" ولا تجعلوا قبري عيدا، وصلوا علي فإن صلاتكم تبلغني حيث ما كنتم "[1]

''میری قبر کو عید مت بناؤ اور مجھ پر درود بھیجو، تمھارا درود مجھے پہنچے گا جہاں کہیں تم ہوگے۔''

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سال بسال قبر پر اجتماع منع ہے۔ بعض روایات میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ قبورِ شہداء پر ہر سال جایا کرتے تھے۔[2] اس سے عرس کا جواز نہیں نکلتا کیونکہ عرس تو وفات کی تاریخ پر اجتماع کا نام ہے اور حدیث میں صرف قبور شہداء پر جانا ثابت ہوتا ہے، نیز آپ نے کوئی تاریخ معین نہیں فرمائی تھی کیونکہ آنحضرت ﷺ ہر سال احد کی تاریخ پر مدینہ میں حاضر نہیں ہوتے تھے۔ فتح مکہ کے موقع پر آپ نے وہ ایام مکہ ہی کے گردونواح میں گزارے، ہر سال جانے سے خاص تاریخ میں جانا ثابت نہیں ہوتا۔ لہٰذا تاریخ معین یعنی روز وصال اور اجتماع کے ثابت نہ ہونے سے عرس ثابت نہ ہوا۔ نیز قصداً کبھی آپ نے قبرستان کو وعظ کی جگہ مقرر نہیں فرمایا، اتفاقاً کبھی جنازہ میں بیٹھے بیٹھے آپ بیان کر دیا کرتے تھے۔[3]

بعض نے جو حدیث ''میری قبر کو عید نہ بناؤ۔'' کا یہ معنی کیا ہے کہ عید کی طرح برس میں

---

[1] **صحيح**. سنن أبي داود: كتاب المناسك، باب زيارة القبور (٢٠٤٢) یہ روایت سنن نسائی میں نہیں بلکہ سنن ابی داود میں مروی ہے۔

[2] اسے سیرت النبی ﷺ میں ابن کثیر نے واقدی سے نقل کیا ہے اور واقدی محدثین کے نزدیک بالاجماع ضعیف ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: میزان الاعتدال (٣/ ٢٦٦)

[3] صحيح البخاري: كتاب الجنائز، باب موعظة المحدث عند القبر (١٣٦٢)

صرف دوبار ہی نہ آیا کرو، یہ بالکل غلط ہے، کیونکہ جمعہ بھی اہل اسلام کے نزدیک ایک عید ہے اور سال میں بہت دفعہ آیا کرتا ہے۔ نیز اس کے بعد کا لفظ ''مجھ پر درود بھیجو، تمھارا درود مجھے پہنچے گا جہاں کہیں تم ہو'' اس تاویل کو باطل کرتا ہے کیونکہ اس کا یہ مطلب ہے کہ درود بھیجنے کے لیے یہاں آنے کی کوئی ضرورت نہیں، یعنی درود بھیجنے کے لیے یہاں اجتماع نہیں چاہیے۔

قبروں پر قبے بنانا:

"عن أبي الهياج الأسدي قال: قال لي علي: ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا تدع تمثالا إلا طمسته، ولا قبرا مشرفا إلا سويته،" رواه مسلم۔[1]

ابوالہیاج اسدی کہتے ہیں کہ مجھے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں آپ کو اس کام کے لیے نہ بھیجوں جس پر مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھیجا تھا؟ جو تصویر ملے اس کو مٹا دو اور جو قبر بلند ہو اسے برابر کر دو۔

بعض نے یہ کہا ہے کہ اس کی سند میں حبیب بن ابی ثابت مدلس ہے اور "عن" کے ساتھ روایت کرتا ہے، اس کا جواب تدریب الراوی میں یہ دیا گیا ہے کہ مدلسین سے جو احادیث صحیحین میں "عن" کے ساتھ مروی ہیں، وہ سماع پر محمول ہیں، کیونکہ ان کی صحت پر اتفاق ہے۔[2]

پھر اس حدیث پر بڑا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ یہ حدیث رفع شبر[3] (یعنی ایک بالشت قبر کو بلند کرنا) والی احادیث کے خلاف ہے۔

جواب: ان میں کوئی مخالفت نہیں، کیونکہ برابر کرنے سے مراد ایک بالشت کرنا ہے۔

پھر اس کے بعد کہا ہے کہ وہابیوں کو لازم ہے کہ وہ ثابت کریں کہ مسلمانوں نے جب قبے بنائے، تب حضور علیہ السلام نے حضرت علی کو ان کے گرانے کے لیے بھیجا ہو۔ مگر جواب کے لیے اگر شروع حدیث پر غور کرتے تو اس چیلنج کا جواب موجود تھا، کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابو الہیاج کو بھیجا تو اس وقت اسلام کا زمانہ تھا، اگر کسی نے بنائے بھی ہوتے تو ان کے گرانے کا حکم ہوتا کیونکہ اعتبار لفظ کے عموم کا ہوتا ہے۔

---

[1] صحيح مسلم: كتاب الجنائز، باب الأمر بتسوية القبر (٩٦٩)

[2] تدريب الراوي (١/ ١٢٢)

[3] **حسن**. صحيح ابن حبان: كتاب التاريخ، باب ذكر وصف قبر المصطفى صلى الله عليه وسلم وقدر ارتفاعه من الأرض (٦٦٣٥) نیز دیکھیے: أحكام الجنائز للألباني رحمه الله (ص: ١٩٥)

ایک اور حدیث میں ہے:

"عن جابر قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجصص القبر، وأن يقعد عليه، وأن يبنى عليه" رواه مسلم[1]

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قبر کو چونا گچ کرنے اور اس پر بیٹھنے اور اس پر عمارت بنانے سے منع فرمایا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت زینب رضی اللہ عنہا کی قبر پر جو خیمہ نصب کیا تھا[2] وہ صرف گرمی سے بچاؤ کے لیے تھا کہ قبر کھودنے والوں کو گرمی کی تکلیف نہ ہو۔[3] یہ نہیں معلوم ہوتا کہ وہ دائمی تھا۔ اسی طرح امام حسین کی لڑکی اور امام حسن بن حسن کی بیوی نے اپنے شوہر کی وفات کے بعد ان کی قبر پر خیمہ گاڑا، تو وہ قبر کے لیے نہیں بلکہ اپنے رہنے کے لیے تھا۔ اسی لیے جب اس کو اکھاڑ لائیں پھر ہاتف کی آواز سے ان کو ملامت بھی ہوئی۔[4] یعنی قبر پر ٹھہرنا کسی طرح صحیح نہیں۔

بعد کے بعض علماء نے جو اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے ان کا قول احادیث کے خلاف ہونے کی وجہ سے مردود و باطل ہے۔ باقی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر پر صحابہ نے عمارت نہیں بنائی بلکہ آپ کو گھر میں دفن کیا گیا تھا، گھر میں کسی ضرورت کی وجہ سے دفن کرنا اور شے ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو گھر میں دفن کرنے کی وجہ بعض احادیث میں یہ بیان کی گئی ہے کہ کہیں لوگ آپ کی قبر کی پرستش نہ شروع کر دیں،[5] اور آج کل قبے بنانے ہی سے پرستش شروع ہوتی ہے۔

---

1. صحيح مسلم: كتاب الجنائز، باب النهي عن تجصيص القبر والبناء عليه (٩٧٠)
2. **ضعيف.** مصنف ابن أبي شيبة (٣/ ٢٤) برقم (١١٧٥١) اس کی سند میں انقطاع ہے، کیونکہ محمد بن منکدر کا عمر رضی اللہ عنہ سے سماع ثابت نہیں ہے۔
3. تفصیل کے لیے دیکھیں: مستدرك حاكم (٤/ ٢٥) برقم (٦٧٧٥) مصنف عبد الرزاق (٣/ ٤٣١) برقم (٦٢٠٧) محمد بن ابراہیم بن الحارث کی عمر رضی اللہ عنہ سے ملاقات نہیں ہے، بلکہ یہ تو عمر رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد پیدا ہوئے، تھے اس لیے یہ سند بھی انقطاع کی وجہ سے ضعیف ہے۔
4. **ضعيف.** امام بخاری رحمہ اللہ (كتاب الجنائز، باب ما يكره من اتخاذ المساجد على القبور) تعلیقاً یہ روایت لائے ہیں۔ ابن حجر رحمہ اللہ نے تغليق التعليق (٢/ ٤٨٢) میں اسے موصول بیان کیا ہے مگر وہ محمد بن حمید کی وجہ سے ضعیف ہے۔
5. صحيح البخاري: كتاب الجنائز، باب ما يكره من اتخاذ المساجد على القبور (١٣٣٠)

کیا اللہ تعالی کو حاضر ناظر کہنا جائز ہے؟

قرآن مجید اور حدیث شریف میں صیغہ فعل، جو''نظر'' سے مشتق ہے، اللہ تعالی کی ذات کے لیے استعمال ہوا ہے۔ سورۂ اعراف میں ہے:

﴿فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُوْنَ﴾ [الأعراف: ١٢٩] دیکھے گا تم کیسے عمل کرتے ہو۔

ظاہراً لفظ حاضر کے اطلاق میں کوئی خبر معلوم نہیں ہوتی، ہاں لفظ ناظر کا استعمال حدیث شریف میں صاف موجود ہے۔ نبی ﷺ نے فرمایا:

"إن الله مستخلفكم فيها فناظر كيف تعملون" (مسلم)[1]

''اللہ تعالیٰ تم کو زمین کا خلیفہ بنانے والا ہے پھر دیکھنے والا ہے تم کیسے عمل کرتے ہو۔''

لفظ حاضر کے معنی اگر عالم یا شہید کے ہوں تو اس کے اطلاق میں بھی کوئی حرج نہیں، اگر حاضر کا یہ معنی ہو کہ اللہ تعالی بذاتہ ہر جگہ موجود ہے تو یہ کہنا ناجائز ہے، کیونکہ اللہ تعالی مخلوق سے بائن یعنی جدا ہے، اس کو ہر جگہ کہنا درست نہیں۔

اللہ تعالیٰ پر اسماء کا اطلاق عام اہل سنت کے نزدیک توقیفی ہے۔ اور معتزلہ، کرامیہ اور بعض اہل سنت کا یہ مذہب ہے کہ جب کسی صفت کا ثبوت اللہ تعالی کے لیے عقل کے نزدیک معلوم ہو تو جو لفظ اس پر دال ہو اس کا اطلاق درست ہے، قاضی ابوبکر باقلانی کا بھی یہی مذہب ہے، مگر ایسا لفظ نہ ہو جس سے ایسی چیز کا وہم پڑے جو ذات باری تعالی کے لائق نہیں، یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالی کو موجود قدیم کہا جاتا ہے، حالانکہ ان کا اطلاق سمع سے کوئی ثابت نہیں۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ جن الفاظ یا صفات کا باری تعالی اور مخلوق دونوں پر اطلاق ہوتا ہے، جب مخلوق پر ان کا اطلاق ہو تو اس صورت میں ایک خصوصیت زائدہ پیدا ہو جاتی ہے، اور جب اللہ سبحانہ وتعالی پر اطلاق ہو تو وہ خصوصیت زائدہ جو اصل معنی میں معتبر نہیں مگر ممکن میں لازم ہے اس کا

[1] صحيح مسلم: كتاب الرقاق، باب أكثر أهل الجنة الفقراء (٢٧٤٢)

اعتبار باری تعالی میں نہیں کرنا چاہیے۔ مثلا سننا جب انسان پر بولا جاتا ہے تو کان کا سوراخ اور اس میں پٹھے کا ہونا اور ہوا کا حرکت کر کے سوراخ میں داخل ہونا وغیرہ ایک لازمی چیز ہے، جس کے بغیر سننا انسان میں نہیں پایا جاتا، لیکن جب اللہ تعالی پر اس کا اطلاق ہو تو یہ چیزیں وہاں نہیں خیال کرنی چاہییں۔ اللہ سبحانہ وتعالی کی تمام صفات کا یہی حال ہے۔

بعض نے جو یہ کہا ہے کہ اسماء اصطلاحیہ کا اطلاق باری سبحانہ پر بجز تاویل حرام ہے، یہ بالکل بے ہودہ اور باطل ہے، کیونکہ جو توقیف کے قائل ہیں وہ ہر طرح ان کا اطلاق منع قرار دیتے ہیں، خواہ تاویل کرے یا نہ کرے، اور جو توقیف کے قائل نہیں وہ جیسے اسماء توقیفیہ مشترکہ میں خصوصیت زائدہ کی نفی کرتے ہوئے اطلاق کرتے ہیں اسی طرح یہاں اگر اس کا نام تاویل والا ہے تو تاویل دونوں میں ہوئی، اگر اس کا نام تاویل والا نہیں تو بلا تاویل دونوں کا اطلاق درست ہوا، جس نے یہ فرق کیا ہے اس نے اصل بات پر غور نہیں کیا۔

بعض نے کہا ہے کہ ناظر آنکھ کی پتلی کو بھی کہتے ہیں، اس لیے اطلاق بدون تاویل منع ہے۔

میں کہتا ہوں کہ لفظ ناظر جیسے پتلی کو کہتے ہیں ویسے ہی اسم فاعل کا صیغہ بھی ہے اور مشترک لفظ قرینہ اور عرف کی بنا پر ایک خاص معنی پر بولا جاسکتا ہے، جیسے ''جبار'' اللہ تعالی کو بھی کہتے ہیں اور لمبی کھجور پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، مشترک کا اطلاق قرینے یا عرف کی بنا پر ہو تو اس کو تاویل نہیں کہتے بلکہ غلبہ ظن کی بنا پر کسی معنی کو ترجیح دینا تاویل کہلاتا ہے:

"أما المؤول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي"(نور الأنوار)[1]

مشترک جس کی بعض وجوہ کو غالب رائے سے ترجیح دے دی جائے تو وہ مؤول ہے۔

کیا رسول اللہ کو ہر جگہ حاضر ناظر کہنا درست ہے؟

جواب: حاضر ناظر کا لفظ بولنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ ہر جگہ موجود ہیں اور سب کچھ دیکھ رہے ہیں، ہر وقت ہر چیز کو دیکھنا یہ باری تعالی کا خاصہ ہے، اس لیے یہ کہنا شرک ہے اور ہر جگہ موجود ہونا ایک محال امر ہے، اگر ان دونوں لفظوں کا یہ مفہوم لیا جائے کہ آپ پر

---

[1] نور الأنوار (ص: ٨٥)

امت کے اعمال پیش ہوتے ہیں،[1] اس لیے حاضر ناظر ہیں تو ناظر کا یہ معنی عرف کے خلاف ہے، اس لیے یہ لفظ بدون قرینہ بولنا درست نہیں۔ نیز آپ پر اعمال کا پیش ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ آپ کو جیسے رؤیت کے وقت انکشاف ہوتا ہے، انکشاف ہو جائے، اگر کسی وقت آپ کو انکشاف ہوا بھی ہے تو اس کا مستمر ہونا ثابت نہیں، لہٰذا ہر وقت یا بدون قرینہ کسی خاص وقت میں آپ کو حاضر و ناظر کہنا درست نہیں۔

[1] رسول اللہ ﷺ پر امت کے اعمال کا پیش کیا جانا ثابت نہیں، جس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

الحمد للّٰه الذي نور قلوب المؤمنين بنور كتابه وسنة نبيه، وأغناهم بهما عن آراء المبتدعين بتكميل الشرع الذي اختاره لصفيه، وسلام على عباده الذين اصطفى من بريته، لا سيما خاتم النبيين الذي سد سبل التحريف بتحريم التعمق والتنازع والبدع وتكلف القياس، وأوضح المحجة باطلاع شمس الحق لمن يريد أن يسلكها من غير نبراس، وعلى آله وأصحابه الذين هم نجوم الهداية وبدور الولاية، بلغوا الشرع كما هو ولم يبدلو تبديلا، من كان مستنا فليستن بهم، اختارهم اللّٰه لصحبة نبيه وإقامة دينه، وعلى من تبعهم من الأئمة الخيار وفقهاء الأمصار ومحدثي الأقطار. أما بعد:

برادران اسلام کی خدمت میں التماس ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنی عبادت کے لیے بنایا، عبادت کا طور طریقہ بتانے کے لیے انبیاء علیہم السلام کو مبعوث فرمایا، کیونکہ انسان، خواہ کتنا ہی عاقل اور پاکیزہ دل ہو، سوائے وحی کے معلوم نہیں کر سکتا کہ کون سا طریقہ اللہ تعالیٰ کی شان کے موافق اور اس کی روحانی اصلاح کے لیے مناسب ہے، یہ سلسلہ آدم علیہ السلام سے شروع ہوا اور حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہوا۔ قرآن مجید آخری کتاب اور سنتِ رسول اس کا کامل بیان ہے۔ دین کے وہ تمام تقاضے جن میں ہدایتِ وحی اور بیانِ رسول کی ضرورت تھی ان میں پورے کر دیے گئے، اب صرف اس بات کی ضرورت ہے کہ ہم اعتقاد اور عمل میں کتاب وسنت کو دستور العمل بنائیں اور دین کے معاملے میں ان ہی کے ارشادات کو کافی سمجھیں، مگر آج کل نئے نئے طریقے، رسوم اور رواجات دین کے اصلی معاملات کے ساتھ اس طرح خلط ملط ہوگئے ہیں کہ ایک عام آدمی کے لیے بہت مشکل ہے کہ سنت اور بدعت میں تمیز کر سکے، اس لیے مناسب سمجھا کہ ایک بدعت مروجہ یعنی کھانے پر فاتحہ کے جواز اور عدم جواز کے مسئلہ پر کچھ لکھا جائے۔

سبب تالیف:

اس تحریر کا اصل باعث یہ ہے کہ ۱۳۵۷ھ میں ایک رسالہ "جواز فاتحه على الطعام" میری نظر سے گزرا، جس میں اسی مسئلہ مذکورہ کو بصورت استفسار لکھ کر اس کا جواب دیا گیا تھا۔ مجیب نے جواز فاتحہ علی الطعام کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ مجیب کے دلائل کا ذخیرہ چند رسائل ہیں جن کے جوابات دوسری طرف سے لکھے جا چکے ہیں مگر پھر بھی بعض عوام کی غلط فہمی کا احتمال ہے، اس لیے یہ تحریر سپرد قلم ہے۔

الاستفتاء:

عبارتِ استفتاء، جو اس رسالہ میں درج ہے، یہ ہے:

الاستفتاء: کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ کوئی مسلمان کسی خواندہ آدمی کے سامنے طعام رکھ کر یہ کہے کہ کچھ کلمہ کلام اور قرآن مجید کی سورتیں پڑھ کر فلاں کی روح کو ایصال ثواب کرو، تب وہ کچھ سورتیں قرآن مجید کی اور درود شریف وغیرہ پڑھ کر دعا مانگے کہ یا اللہ تو اس قرآن مجید کا ثواب، جو میں نے پڑھا ہے اور اس قرآن مجید کا ثواب جو حاضرین نے پڑھ کر میرے ملک کیا ہے اور اس طعام وغیرہ کا ثواب جو اس وقت میرے سامنے موجود ہے، فلاں کی روح کو پہنچا، اس پر حاضرین بھی آمین آمین کہیں، اور فوت شدہ کو اس کی وفات کے تیسرے، ساتویں اور چالیسویں روز یا آگے پیچھے اس قسم کی امداد پہنچائیں۔ تو یہ فعل ان کا حرام ہے یا حلال؟

حافظ محمد[1] وہابی ساکن گوندلانوالہ ضلع گوجرانوالہ حرام و بدعت شرعی کہتا ہے۔ اس کو مدلل بیان کرو، تا کہ اہل سنت والجماعت کے ایمان کو ترقی ہو اور وہابی غیر مقلدوں کی فریب دہی ملیا میٹ ہو۔ بینوا تؤجروا۔ اللہ خیر!

اس کا جواب اس طرح شروع کیا ہے:

الجواب: اس مسئلہ کو سمجھنے سے پیشتر چار امور کا جاننا ضروری ہے:

اول: تعریف حلال۔ دوم: تعریف بدعت شرعی۔ سوم: تعین یوم۔ چہارم: کید وہابی۔

---

[1] محدث گوندلوی رحمہ اللہ مراد ہیں۔

آگے ان چار امور کو بیان کیا ہے۔ امر دوم اور سوم کا زیادہ حصہ ''انوار ساطعہ'' سے لیا گیا ہے، جو مفتی عبدالسمیع کی تصنیف ہے، جس کا ایک جواب مولوی عبدالجبار صاحب نے دیا ہے،[1] اور ایک مولوی خلیل احمد صاحب نے بنام ''براہین قاطعہ'' لکھا ہے۔

جواب سے پہلے ناظرین کی توجہ چند امور کی طرف منعطف کرائی جاتی ہے:

۱۔ صرف ان عبارتوں کا جواب دیا جائے گا جن کا مسئلہ زیر بحث سے تعلق ہے، یعنی مصنف کی سب وشتم، لعن اور طعن کا جواب نہیں دیا جائے گا۔

۲۔ اس استفتاء میں بعض امور اس قسم کے ہیں جن کو حکم (جواز یا عدم جواز) کی بنیاد کہنا زیادہ موزوں ہے، مگر مؤلف نے ان سے بحث میں بالکل تعرض نہیں کیا۔ وہ مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ صدقہ خود کرنا اور ایصالِ ثواب دوسرے سے کرانا۔

۲۔ ثواب موہوب کا ہبہ کرنا۔

آئندہ بحث سے پہلے اس امر کو ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ صورت مسئولہ کے جواز کے لیے مندرجہ ذیل اشیاء کا ثابت کرنا ضروری ہے:

(۱) کلمہ و کلام کا ثواب میت کو پہنچتا ہے۔ (۲) طعام کا ثواب میت کو ملتا ہے۔ (۳) دوسرے شخص سے جو ثواب بطور ہبہ پہنچے، اس کا ہبہ کرنا جائز ہے؟ (۴) زندہ کو ثواب ہبہ ہوسکتا ہے۔ (۵) صدقہ کوئی کرے اور ہبہ کوئی اور شخص کرے یہ ثابت ہے؟ (۶) محض صدقہ کرنے سے ثواب نہیں پہنچتا۔ (۷) تیسرے اور دیگر مروجہ دنوں کی تخصیص بصورت سنت جائز ہے۔ (۸) اس کی ممانعت خاص طور پر یا عام صورت میں ثابت نہیں۔ (۹) بعض آیات اور سور کی تخصیص جیسے رائج ہے، ہبہ ثواب میں جائز ہے؟ (۱۰) ان تمام امور کے جمع ہونے سے کوئی ممنوع شے پیدا نہیں ہوتی۔ (۱۱) کیا عوام ان پابندیوں کو ضروری تو نہیں سمجھتے ؟

عام طور پر مانعین نمبر ۷ سے لیکر آخری پانچ چیزوں کو ممانعت کی وجہ قرار دیتے ہیں۔ چھ چیزوں پر بحث کرتے ہیں۔ کبھی ضمناً نمبر ۵،۶ کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ نمبر ۳،۴ سے بحث ان

---

[1] جس کا نام "البراهين القاطعة في رد الأنوار الساطعة" ہے۔ یہ کتاب مولانا عبدالجبار عمر پوری رحمہ اللہ کی تصنیف ہے۔ دیکھیں: جماعت اہلحدیث کی تصنیفی خدمات، از محمد مستقیم سلفی (ص: ۴۳۴)

رسالوں میں کم ہوتی ہے، نمبر ۱، ۲ میں عام طور پر مانعین اور مجوزین متفق ہیں، نمبر(۱) میں امام شافعی اور امام مالک مخالف ہیں۔[1] اگر چہ بعض اہل حدیث اس کے قائل ہیں مگر بعض اہل حدیث اس مسئلہ میں امام شافعی اور امام مالک کے ہم نوا ہیں۔ سر دست ہم اس رسالہ میں انھی امور سے بحث کریں گے جن کو صاحب رسالہ نے لکھا ہے۔

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھیں: الفقه الإسلامي وأدلته (۲/ ۱۵۸۰)

شرعی بدعت کی تعریف

مؤلف نے لکھا ہے:

''ہر مسلمان کو بدعت شرعی سے بغض رکھنا چاہیے، کیونکہ اس کا مرتکب جہنمی ہے، مگر بدعت شرعی کی تعریف کا جاننا ضروری ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں:

"ما أحدث وخالف كتابا أو سنة أو أثرا أو إجماعا فهو البدعة الضلالة، وما أحدث من الخير، ولم يخالف ذلك، فهو البدعة المحمودة "[1]

یعنی ہر نئی بات جو مخالف کتاب اللہ یا مخالف سنت رسول اللہ یا مخالف اقوال صحابہ یا مخالف اجماع ہو، سو وہ گمراہی والی بدعت ہے اور ایسا نیک کام جو ان کے مخالف نہ ہو، سو وہ بدعت قابل ثنا ہے۔

اور بعض علماء نے بدعت کی تعریف میں فرمایا ہے:

"البدعة ما لم يكن على عهد رسول الله ﷺ وهي على قسمين: حسنة و سيئة"[2]

''بدعت وہ ہے جس کا وجود رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں نہ ہو، یہ دو قسم پر حسنہ اور سیئہ''

جو مؤلف نے کہا ہے انوار ساطعہ سے لیا ہے مگر بلا حوالہ نقل کر دیا ہے۔ انوار ساطعہ میں چونکہ اس سے زیادہ تفصیل ہے، اس لیے اس کی کچھ عبارت نقل کی جاتی ہے۔ جس کے بعد ان عبارات کی حقیقت بیان کی جائے گی۔ انوار ساطعہ میں ایک جگہ اس طرح لکھا ہے:

''بدعت کی تعریف جو اگلے علماء فرما چکے ہیں اور مولوی محمد اسحاق "مائة مسائل"[3]

---

[1] فتح الباری میں یہ الفاظ منقول ہیں: ''ما أحدث يخالف كتابا أو سنة أو أثرا أو إجماعا فهده بدعة الضلال، وما أحدث من الخير لا يخالف شيئا من ذلك فهذه محدثة غير مذمومة" (١٣/ ٣٥٣)

[2] شیخ عز الدین بن عبدالسلام، امام نووی اور ابو شامہ رحمہم اللہ نے بھی بدعت کی یہی تعریف کی ہے۔ ملاحظہ ہو: البدعة للدكتور عزت على عطية

[3] مائة مسائل (ص: ٩١) طبع مکتبہ توحید وسنت پشاور

میں نقل کر چکے ہیں، ہم بطور خلاصہ لکھتے ہیں۔ جو علماء بدعت کی تقسیم مانتے ہیں، وہ کہتے ہیں: "البدعة ما لم يكن في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم" پھر اس کی دو قسمیں کرتے ہیں: ایک حسنہ اور دوسری سیئہ۔ [1] اور ایک جگہ یہ تعریف ذکر کر کے لکھتے ہیں:

''پھر حضرت کے بعد اگر صحابہ بھی ایجاد کریں تو ان علماء کے نزدیک وہ بدعت ضلالت ہے، لا مذہبوں غیر مقلدوں کا اس پر عمل ہے۔'' انتھی [2]

میں کہتا ہوں کہ یہ تعریف جن علماء سے نقل کی گئی ہے ان میں سے بعض بدعت کی تقسیم حسنہ اور سیئہ کی طرف کرنے کے قائل ہیں اور بعض تقسیم کے قائل نہیں، بلکہ ہر بدعت کو سیئہ ہی سمجھتے ہیں، ان کا اختلاف لفظی ہے، جو علماء تقسیم کے قائل ہیں وہ اس تعریف مذکور کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ جس چیز کا وجود خارجی آنحضرت ﷺ کے وقت نہ ہو وہ بدعت ہے۔ اس تعریف کی بنا پر بدعت کی تقسیم ہوسکتی ہے، اور جو لوگ باوجود اس کے کہ وہ بدعت کی تعریف یہی کرتے ہیں تقسیم کے قائل نہیں وہ وجود سے مراد وجود شرعی لیتے ہیں، یعنی جس چیز کے جواز پر کوئی شرعی دلیل آنحضرت ﷺ کے عہد میں نہ ہو وہ بدعت ہے۔ خواہ وہ شے اس وقت خود موجود نہ تھی۔

"قال النووي: البدعة كل شيء عمل على غير مثال سبق، وفي الشرع: إحداث ما لم يكن في عهد رسول الله ﷺ" (مرقاة، ص: ١٧٨) [3]

بدعت ہر اس کام کو کہتے ہیں جس کی پہلے نظیر موجود نہ ہو، اور شرع میں ایسی شے کے نکالنے کا نام ہے جو آنحضرت ﷺ کے زمانے میں نہ ہو۔

یہ تعریف اگرچہ دونوں فریق (تقسیم کے قائل اور غیر قائل) مع مسلک پر منطبق ہوسکتی ہے مگر امام نووی چونکہ تقسیم کے قائل ہیں اس لیے ان کے قول کا وہی مطلب لینا چاہیے جس سے بدعت کی حسنہ اور سیئہ کی طرف تقسیم ہو سکے۔ پس ان کے قول کا مطلب یہ ہوگا کہ بدعت اس کام کے نکالنے کا نام ہے جس کا خارجی وجود آنحضرت ﷺ کے زمانے میں نہ ہو۔

انوار ساطعہ میں بدعت کی تین اور تعریفیں بیان کی ہیں اور ان کی تردید کی ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

---

1. البدعة للدكتور عزت على عطية (ص: ١٩٧، ١٩٨)
2. أنوار ساطعه (ص: ٣٦)
3. المرقاة (١/ ٣٦٨)

''بدعت میں چنداقوال ہیں، قول اول یہ ہے کہ مؤلف تذکیر الاخوان نے تو اپنے طائفہ کا دستور العمل یہ ٹھہرایا ہے کہ جو بات قرون ثلاثہ میں ایجاد کی گئی ہے اس کو سنت کہتا ہے، جو بعد میں ہوئی اس کو بدعت بتاتا ہے، اور جو چیز بدعت ہے وہ کل ضلالت ہے اور سیئہ ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ جو چیز بعد صحابہ اور تابعین کے نکالی جائے وہ بدعت ہے، اور نامشروع، یہ مائۃ مسائل کے سوال چہل ہشتم میں لکھا ہے:

''امرے کہ منقول نباشد از آنحضرت وصحابہ وتابعین غیر مشروع است... إلى أن قال: قراء ة الكافرون إلى الآخر مع الجمع مكروه لأنها بدعة، لم ينقل ذلك عن الصحابة والتابعين''[1]

اب دیکھنا چاہیے کہ یہ تقریر ایک نمبر زیادہ چڑھی ہوئی ہے مولوی اسماعیل سے بھی، ان کی تقریر میں تو تبع تابعین معتبر تھے اور اس تقریر سے بالکل ندارد ثابت ہوئے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ صحابہ کا فعل تو سنت میں داخل ہے لیکن صحابہ کے بعد جو فعل حادث ہو وہ بدعت ہے اور ضلالت ہے، چنانچہ جلد اول مکتوبات مجددیہ کے مکتوب ایک سو چھیاسی میں ہے:

'' ہر چہ دردین محدث ومبتدع گشتہ کہ درزمان خیر البشر وخلفا راشدین او نہ بودہ، عليه وعليهم الصلوات التسليمات، اگرچہ آں چیز در روشنی مثل فلق صبح بود، ایں ضعیف را با جمع کہ با او ہستند گرفتار عمل آں محدث نہ گرداند'' [2]

اور اسی کتاب کے اخیر میں لکھا ہے:

"فعليكم بالاقتصار على متابعة سنة رسول الله ﷺ والاكتفاء على اقتداء أصحابه الكرام''[3]

دیکھو! اس کلام سے تبع تابعین تو کیا خود گروہ تابعین بھی اڑے ہوئے ہیں، پس

---

[1] مائة مسائل (ص: ٨١) یہ عبارت بلا ترجمہ ہے، عوام کے لیے ترجمہ لکھا جاتا ہے: سورۂ کافرون کا پڑھنا اور اس کے لیے اجتماع کرنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ بدعت ہے، صحابہ اور تابعین سے منقول نہیں۔ (مؤلف)

[2] مکتوبات مجددیہ (١/ ٤١١، ٤١٢) اردو، طبع اسلامی کتب خانہ لاہور

[3] مکتوبات مجددیہ (١/٤٤٤)

اس قول کے موافق ان کا قول وفعل بھی واجب الاجتناب ہے۔" انتہی [1]

میں کہتا ہوں کہ یہ تمام اقوال معنی کے لحاظ سے متفق ہیں، ان میں صرف لفظی اختلاف ہے، ان میں تطبیق اس طرح ہوسکتی ہے کہ ان بزرگوں کے کلام میں وجود سے مراد وجود شرعی ہو، اور جس چیز کا شرعی وجود قرون ثلاثہ میں ہوگا اس کا شرعی وجود پہلے دوقرنوں بلکہ ایک قرن میں بھی ہوگا، کیونکہ وجود شرعی سے مراد یہ ہے کہ اس کے جواز پر کوئی شرعی دلیل ہو، اور شرعی ادلہ جمہور اہل سنت کے نزدیک چار ہیں: کتاب، سنت، اجماع اور قیاس اجماع کے لیے سند کی ضرورت ہے اور قیاس حکم کو ظاہر کرتا ہے، ثابت نہیں کرتا۔ لہٰذا اصل میں دو ہی ادلہ ہوئیں: کتاب وسنت۔

جو چیز شرعاً ثابت ہوگی اخیر میں انھی دو سے ثابت ہوگی، پس جو چیز شرعاً ثابت ہوگی اس کا شرعی وجود آنحضرت ﷺ کے وقت ہوگا، قرون ثلاثہ کا رواج بلانکیر چونکہ حق ہوتا ہے اگر چہ قیاس کی طرح مستقل حجت نہیں ہوتا مگر شرعی حجت پر دلالت کرتا ہے، یعنی تتبع اور استقراء سے پتہ چلتا ہے کہ جس مسئلہ پر قرون ثلاثہ کا رواج بلانکیر متحقق ہو اس پر کتاب وسنت سے ضرور دلیل پائی جاتی ہے۔ اس بات کو ملحوظ رکھتے ہوئے بعض نے قرون ثلاثہ کا ذکر کر دیا ہے، جیسے اجماع اور قیاس کو اُدلہ کی تفصیل میں بیان کرتے ہیں۔ مگر قرون ثلاثہ کی تعیین میں اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں قرن اول آنحضرت ﷺ اور صحابہ کا ہے، قرن دوم تابعین کا، قرن سوم تبع تابعین کا، اور بعض کہتے ہیں قرن اول آنحضرت ﷺ کا زمانہ، قرن دوم صحابہ کا اور قرن سوم تابعین کا۔ [2] روایات میں بھی اختلاف ہے، بعض میں قرون ثلاثہ اور بعض میں قرون اربعہ (چار قرون) کا ذکر ہے۔ [3]

دوسری تفسیر کی صورت میں قرن چہارم تبع تابعین کا قرن ہوگا، اس اختلاف کی بنا پر بعض نے آنحضرت ﷺ کے ساتھ صحابہ کا ذکر اس لیے کیا ہے کہ بہت سے مسائل صحابہ کے اجماع سے ثابت ہیں، یہاں تک کہ بعض نے صحابہ کا اجماع ہی قابل استناد سمجھا ہے۔ [4] بہرکیف ان تینوں تعریفوں میں صرف لفظی اختلاف ہے، اصل میں تعریف اتنی ہی ہے کہ جو چیز بدون

---

[1] أنوار ساطعه (ص: ٣٥٠)

[2] تفصیل کے لیے دیکھیں: شرح مسلم للنووي (٢/ ٣٠٩)

[3] صحيح مسلم: كتاب الفضائل، باب فضل الصحابة، ثم الذين يلونهم...، (٣٠٩/٢) برقم (٢٥٣٣)

[4] ملاحظہ ہو: الإحكام في أصول الأحكام (١/ ١٤٧)

شرعی اذن کے حادث ہو وہ بدعت ہے، باقی تعریفیں اذن شرعی کی تفصیلات ہیں۔

مؤلف "جو از فاتحه علی الطعام" کہتا ہے:

''جو علماء تقسیم کے قائل نہیں ان کے نزدیک بدعت کی تعریف "ما أحدث على خلاف الحق المتلقى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ..." یعنی جو نئی چیز حق کے خلاف نکالی گئی ہو وہ بدعت ہے، اور جو فقط بدعت ہو اور خلاف حق نہ ہو وہ بدعت نہیں، بلکہ اس کو سنت کہتے ہیں۔'' انتهیٰ

انوار ساطعہ کی عبارت اس طرح ہے:

اور جو علماء بدعت کی تقسیم کے قائل نہیں ہیں وہ بدعت کی تعریف یہ کرتے ہیں:

"ما أحدث على خلاف الحق المتلقى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم"

دوسری جگہ انوار ساطعہ میں لکھا ہے:

''خواہ کوئی فعل ہو یا قول یا اعتقاد اس کا حسنہ اور سیئہ ہونا موقوف زمانہ پر نہیں بلکہ اس کا مدار مخالفت اور عدم مخالفتِ شرع پر ہے۔''[1] انتهیٰ

میں کہتا ہوں کہ یہ تعریف بھی معنی کے لحاظ سے پہلی تعریفوں کے ساتھ متفق ہے:

۱۔ کیونکہ جو چیز شرعی دلیل سے ثابت نہ ہوگی وہ قطعاً قرآن وسنت واجماع وآثار کے خلاف ہوگی، کیونکہ شریعت نے بدعت سے منع کیا ہے اور اس پر سخت وعید فرمائی ہے، باوجود ممانعت اور وعید کے بدعتی اس کو ایجاد کرتا ہے، اس لیے وہ کتاب وسنت واجماع اور اثر کی مخالفت کرتا ہے۔ اس بنا پر ہر بدعت کا کتاب، سنت، اجماع اور اثر کے مخالف ہونا ضروری ہے۔

۲۔ ہر بدعت سنت ترکیہ کے خلاف ہوتی ہے۔ سنت ترکیہ کا مطلب یہ ہے کہ قرن اول میں جب کسی کام کے کرنے کا سبب موجود ہو اور اس کے کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو، اور بعد میں کوئی نیا سبب پیدا نہ ہو جو اس کام کرنے کا مقتضی ہو، باوجود اس کے آنحضرت ﷺ کے زمانے میں وہ فعل ثابت نہ ہو، یعنی شریعت نے اس کے جواز پر قول وفعل یا تقریر سے کوئی دلیل قائم نہ کی ہو تو ایسے فعل کو ترک کرنا ''سنت ترکیہ'' کہلاتا ہے۔ جیسے عید میں اذان کہ آنحضرت ﷺ کے عہد میں اس کا ثبوت نہیں ملتا، حالانکہ اذان کہنے کا سبب

[1] أنوار ساطعه (ص: ٤٧)

(لوگوں کو آ گاہ کرنا) اس وقت موجود تھا، اور اذان کہنے سے کوئی امر مانع بھی نہیں تھا، اور آنحضرت ﷺ کے بعد کوئی نیا سبب اذان کہنے کا پیدا بھی نہیں ہوا۔ اب اس صورت میں عید میں اذان کہنا سنت ترکیہ کے خلاف ہوگا، یہی حال ہر بدعت کا ہے، مثلاً ہر نماز کے لیے غسل، ایصال ثواب کے لیے قرآن خوانی اور مجلس میلاد بصورت خاص، ان سب کے کرنے کے اسباب (غسل کے لیے پاکیزگی، ایصال ثواب کے لیے میت کو نفع پہنچانا اور مجلس میلاد میں نبی کی تعظیم) آنحضرت ﷺ کے زمانے میں موجود تھے، ان کے کرنے سے کوئی بندش بھی نہ تھی، اور آپ کے بعد ان کے کرنے کا کوئی نیا سبب پیدا بھی نہیں ہوا، اس لیے یہ سب کام سنت ترکیہ کے خلاف ہوں گے۔ اگر نیا سبب ہماری غلطی سے پیدا ہوا ہو تو اس صورت میں بھی ہم کوئی نیا کام نہیں کر سکتے، بلکہ ہم کو چاہیے کہ اپنی غلطی کو چھوڑیں، جیسے عید میں سنت یہ ہے کہ خطبہ نماز کے بعد ہو۔[1] اگر کوئی خلاف شرع وعظ کہنا شروع کر دے اور لوگ اس وجہ سے نہ بیٹھیں تو اس صورت میں ہم خطبہ نماز سے پہلے نہیں کر سکتے، کیونکہ لوگوں کا نہ ٹھہرنا ہماری غلطی (خلاف شرع وعظ) کی بنا پر ہے۔ ہم کو اپنی غلطی کی اصلاح کرنی چاہیے، نہ کہ نئی بدعت کا ایجاد کرنا۔ یہاں یہ قاعدہ نہیں چل سکتا کہ عدم نقل عدم واقعی کو مستلزم نہیں، یعنی یہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ہو سکتا ہے کہ آنحضرت ﷺ یا صحابہ کے زمانے میں ہر نماز کے ساتھ غسل ہوتا ہو یا آنحضرت ﷺ کے زمانے میں مُردوں کی نفع رسائی کے لیے قرآن خوانی ہوتی ہو، مگر نقل نہ ہوئی ہو۔

۱۔ کیونکہ شریعت کی حفاظت کا ذمہ اللہ نے خود لیا ہے، یہ نہیں ہوسکتا کہ جو فعل جزو دین ہو وہ ہم تک نہ پہنچے۔

۲۔ شرعی امور کے نقل کرنے کے اسباب اس قدر وافر ہیں کہ ان کے ہوتے ہوئے کسی جزو دین کا نقل سے اوجھل ہونا جائز نہیں۔

اگر کوئی شخص ہمارے پاس یہ کہے کہ تین اذانیں ظہر کی نماز کے لیے مستحب ہیں، ہوسکتا ہے کہ پہلے زمانے میں ان کا رواج ہو تو ہم قطعاً اس کو بداہتِ عقل کے خلاف سمجھتے ہوئے بدعت

---

[1] صحيح البخاري: كتاب العيدين ، باب الخطبة بعد العيد، رقم الحديث (٩٦٢)

کہیں گے اور یہاں یہ بات کہ ''عدمِ نقل عدم کو مستلزم نہیں'' نہیں کہی جاسکتی، بلکہ کہنے والا بھی شرماتا ہے۔ علامہ قسطلانی فرماتے ہیں:

"وتركه صلى الله عليه وسلم سنة كما أن فعله سنة، فليس لنا أن نسوي بين فعله وتركه، فنأتي من الفعل في الموضع الذي تركه بنظير ما أتى به في الموضع الذي فعله ..."[1]

آنحضرت ﷺ کا کسی فعل کو چھوڑنا بھی سنت ہے، جیسے اس کا کرنا سنت ہے، ہمارے لیے جائز نہیں کہ ہم آنحضرت ﷺ کے فعل اور ترک کو برابر کر دیں۔ آپ نے جہاں کوئی فعل چھوڑا ہے، وہاں بھی اسی طرح کرنے لگیں، جیسے کرنے کی جگہ ثابت ہے۔

علامہ ابن حجر ہیتمی اپنے فتوی میں لکھتے ہیں:

''جن علماء نے بدعت کو حسنہ اور سیئہ میں تقسیم کیا ہے انھوں نے بدعت سے مراد اس کا لغوی معنی لیا ہے اور جنھوں نے ہر بدعت کو گمراہی لکھا ہے انھوں نے بدعت سے مراد اس کا شرعی معنی لیا ہے کیونکہ صحابہ اور تابعین نے پانچ نمازوں کے علاوہ عیدین وغیرہ کے لیے اذان پر انکار کیا تھا، اگرچہ اس میں کوئی خاص نہی وارد نہیں ہوئی۔ رکنین شامیین (بیت اللہ کے جو دوکونے حطیم کی طرف ہیں) کے استلام (چھونے) کو (اکثر) مکروہ جانتے تھے۔ اور صفا ومروہ میں طواف کرنے کے بعد بیت اللہ کے طواف پر قیاس کرتے ہوئے نماز نہیں پڑھتے تھے، کیونکہ جس چیز کو آپ نے (باوجود مقتضی اور عدم مانع) ترک کیا اس کا ترک سنت ہے، اور اس کا فعل بدعت مذمومہ ہے۔ ملا احمد رومی حنفی مجالس الابرار میں فرماتے ہیں کہ کسی فعل (دینی امر) کا صدر اول میں نہ ہونا یا تو اس لیے ہوگا (۱) کہ اس کی حاجت نہیں (۲) یا کوئی مانع تھا (۳) یا ان کو علم نہ تھا (۴) یا سستی (۵) یا کراہت (۶) یا عدم مشروعیت۔

اول: یعنی عدم حاجت تو بے معنی ہے، کیونکہ تقرب الی اللہ کی ہر وقت ضرورت ہے

دوم: مانع: ظہور اسلام کے بعد مانع کا تصور بھی نہیں ہوسکتا۔

سوم: عدم علم۔

---

[1] أصول في البدع والسنن للعدوي (ص: ٦٢)

چہارم: تکاسل (سستی)

ان دونوں کا وہم بھی نہیں گزر سکتا، اب ترک کی وجہ صرف اس کا سیئہ ہونا ہوگا۔

حافظ ابن تیمیہ کی رائے عالی:

بدعت کے موجد ہمیشہ اس میں کوئی نہ کوئی مصلحت مدنظر رکھ کر اس کا احداث کرتے ہیں۔ اگر اس میں مفسدہ کا اعتقاد رکھتے تو کبھی احداث نہ کرتے، کیونکہ ایسی چیز عقل اور نقل کے لحاظ سے بری معلوم ہوتی ہے، جس چیز میں اہل اسلام مصلحت سمجھیں، یہ دیکھنا چاہیے کہ اس کو کیوں کیا جاتا ہے؟ کرنے کا کیا سبب ہے اور یہ سبب کب پیدا ہوا ہے؟ اگر اس کا سبب آنحضرت ﷺ کے بعد پیدا ہوا ہو تو کبھی ایسے امر کا احداث جائز ہوتا ہے۔ (جب مقیس علیہ موجود ہو یا وہ امر مبادی سے ہو، مقاصد سے نہ ہو اور قواعد کلیہ کے نیچے مندرج ہو) اگر وہ سبب نیا نہ ہو بلکہ آنحضرت ﷺ کے زمانے سے چلا آتا ہو مگر آپ نے کسی مانع کی بنا پر عمل نہ کیا ہو اور وہ مانع آپ کی وفات کے ساتھ زائل ہوگیا ہو تو اس کا احداث بھی جائز ہے۔ مگر جس کے لیے کوئی نیا مقتضی پیدا نہیں ہوا، نہ کسی سابق مانع کا زوال ہوا، یا حدوثِ مقتضی کی وجہ بندوں کی معصیت ہو تو ایسی جگہ احداث ہرگز جائز نہیں، کیونکہ جب مقتضی آنحضرت ﷺ کے زمانے میں اسی طرح بدون معارض موجود تھا، پھر آپ نے اس پر عمل نہیں کیا تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ وہ مقتضی، جس کو مصلحت سمجھ کر اہل بدعت بدعت ایجاد کرتے ہیں، دراصل وہ حکم کا مقتضی نہیں۔

اگر مقتضی کا حدوث آنحضرت ﷺ کے بعد بندوں کی معصیت کے بغیر ہو تو اس میں کبھی کبھی مصلحت ہوتی ہے۔ اگر اس کی نظیر منصوص علیہ موجود ہو تو اس میں فقہاء کے دو گروہ ہیں۔ ایک گروہ کا قیاس ہے کہ جب تک اس کے متعلق امر (یا تخییر) وارد نہ ہو اس کا کرنا منع ہے۔ یہ لوگ مصالح مرسلہ [1] کے قائل نہیں۔ اکثر حنفیہ اور اہل ظاہر اسی گروہ میں داخل ہیں، اہل ظاہر کا خیال ہے کہ جب تک کوئی حکم شارع کے لفظ، تقریر اور فعل میں داخل نہ ہو، اس وقت تک

[1] مصالح مرسلہ سے مراد وہ اوصاف ہیں جو شریعت کے معاملات اور مقاصد سے مطابقت رکھتے ہوں کہ ان سے یا تو لوگوں کو فائدہ پہنچانا مطلوب ہو یا نقصان سے بچانا مقصود ہو، مگر یہاں ان کو معتبر سمجھنے یا نہ سمجھنے کی کوئی معین شرعی دلیل نہ ہو۔ (أصول الفقه الإسلامي: ٢/ ٧٥٧)

ثابت نہیں ہوتا، یہ لوگ قیاس کے قائل نہیں۔ دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ کسی نص کا شمول ظاہری ہو یا معنوی دونوں سے حکم ثابت ہوسکتا ہے۔ یہ لوگ اہل قیاس ہیں، مگر یاد رہے کہ جس امر کا مقتضی آنحضرت ﷺ کے زمانے میں پایا جائے، باوجود اس کے آپ نے اس کو مشروع نہ کیا ہوتو اس کو شروع کرنا دین الٰہی میں تبدیلی ہے، اس پر تینوں گروہ (اہل ظاہر، مصالح کے قائل اور مصالح مرسلہ کے منکر) متفق ہیں۔ یعنی امت کا اجماعی مسئلہ ہے، اس کی مثال عیدین کے لیے اذان ہے، جب بعض امراء نے اس کو نکالا تو اہل اسلام نے اس پر انکار کیا۔ اور اس کے عدم جواز کی وجہ بجز بدعت ہونے کے اور کوئی نہیں۔ اگر یہ وجہ مخالفت نہ ہوتی تو کہا جاسکتا تھا کہ یہ اللہ تعالیٰ کا ذکر ہے اور خلق کو عبادت کی طرف دعوت ہے، پس ادلہ عامہ (جن میں اللہ کے ذکر اور خلق کو عبادت کی طرف بلانے کا بیان ہے) سے اس کا جواز بلکہ استحباب ثابت ہوتا ہے، اذان جمعہ پر قیاس کرتے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بدعت پر عام (اور مطلق ادلہ) سے استدلال کرنا درست نہیں۔ بدعات یا تو عام اُدلہ کا فرد ہی نہیں ہوتیں یا ان سے مستثنیٰ ہوتی ہیں۔ عیدین کی اذان کے بدعت حسنہ ہونے پر استدلالات ان سب استدلالوں سے قوی ہے، جو دیگر بدعات کے حسنہ ہونے پر کیے جاتے ہیں، حالانکہ سلف نے اس پر انکار کیا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ کسی چیز کے بدعت ثابت ہونے کے بعد عام اُدلہ سے اس کے حسنہ ہونے پر استدلال نہیں کر سکتے، جیسے عموماً اہل بدعت کرتے ہیں۔[1]

عبارات مذکورہ بالا کا حاصل یہ ہے کہ بدعت شرعیہ کی تعریفوں میں جو لفظی اختلاف ہے اس سے معنوی اختلاف ثابت نہیں ہوتا، اور یہ بھی واضح ہوا کہ ہر بدعت شرعیہ مذمومہ اور دین کے مخالف ہوتی ہے، اور بدعتی اس کو دین سمجھتا ہے، کیونکہ وہ فاسد قیاس سے استدلال کرتا ہے اور قیاس فاسد میں جو علت سمجھی جاتی ہے وہ اصل میں علت نہیں ہوتی، پس وہ مسئلہ دین سے کیسے ہوا؟

بدعت اور عام یا مطلق دلیل سے استدلال:

اہل بدعت اپنی بدعات کو ثابت کرنے کے لیے عام یا مطلق دلیل سے استدلال کرتے ہیں، ان کے خیال میں بدعات عام یا مطلق ادلہ کے نیچے درج ہوتی ہیں، حالانکہ سلف نے

[1] اقتضاء الصراط المستقيم (ص: ١١٧، ٣١٦)

بدعات پر انکار کیا جبکہ وہاں عام اور مطلق ادلہ موجود تھیں، مثلاً عیدین کی اذان آیتِ ذیل کے نیچے بظاہر درج ہوسکتی ہے:

﴿وَمَنْ اَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَآ اِلَى اللّٰهِ﴾ [حم السجدہ: ۴۱/۳۳]

اس شخص سے اور کس شخص کا قول بہتر ہے جو اللہ کی طرف بلاتا ہے۔

اسی طرح آیت ﴿وَ لَذِكْرُ اللّٰهِ اَكْبَرُ﴾ [العنكبوت: ۲۹/ ۴۵] (اللہ کا ذکر سب سے بڑا ہے) کے نیچے بھی بظاہر داخل ہوسکتی ہے، مگر سلف کا انکار بتاتا ہے کہ یا تو اذانِ عیدین ان آیات کے نیچے داخل نہیں یا مستثنیٰ ہے۔ یہی حال باقی بدعات کا ہے۔

بدعات کیوں عام یا مطلق دلائل کے نیچے داخل نہیں یا کس طرح مستثنیٰ ہیں؟

عیدین کی اذان پر سلف کے انکار[1] سے یہ بات تو پایہ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ جس نئے کام کی مصلحت آنحضرت ﷺ کے زمانے میں بدون معارض موجود ہو وہ کام عام یا مطلق اُدلہ کے نیچے یا تو سرے سے داخل ہی نہیں ہوتا یا مستثنیٰ ہوتا ہے۔ مگر عام یا مطلق کے نیچے نہ داخل ہونے کی وجہ کیا ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ بدعتی ایک مباح کو سنت یا واجب قرار دیتا ہے۔ اگر مباح کو مباح سمجھ کر کیا جائے تو وہ اباحت کی عام یا مطلق اُدلہ کے نیچے درج ہو جاتا ہے، اگر اس کو سنت یا واجب یا فرض سمجھ کر کیا جائے تو اس صورت میں وہ اباحت کی عام یا مطلق اُدلہ سے خارج ہو جاتا ہے۔ اب اس کے ثابت کرنے کے لیے ایسی دلیل ہونی چاہیے جو اباحت سے بالا تر درجہ پر دلالت کرے۔ اسی طرح اگر بدعتی کسی بدعت کو صرف مباح سمجھ کر کرتا ہے مگر عملاً اس کے ساتھ سنت یا واجب کا سا معاملہ کرتا ہے، اس کے ترک میں حرج خیال کرتا ہے، اس کو چھوڑنے میں تنگی محسوس کرتا ہے تو اس صورت میں اس نے اس کام کا درجہ اس کی حد سے بڑھا دیا، پس اس صورت میں بھی اس پر عام یا مطلق اُدلہ سے استدلال درست نہیں، جن میں اس بڑھے ہوئے درجہ کا ذکر نہ ہو۔

اگر ان عام یا مطلق ادلہ کے متعلق یہ تسلیم کر لیا جائے کہ وہ بدعات کو بھی شامل ہیں، پس اس صورت میں یہ بدعات بوجہ منع بدعت کی ادلہ سے مستثنیٰ ہو کر خارج ہو جائیں گی، پس دعوت الی اللہ اگرچہ عیدین کی اذان کو بھی شامل ہے مگر عیدین کی اذان چونکہ بدعت ہے اس لیے یہ دعوت الی

---

[1] دیکھیں: سنن أبي داود: كتاب الصلاة، باب الخطبة يوم العيد، رقم الحديث (۱۱۴۰)

اللہ سے خارج سمجھی جائے گی۔

اکثر اہل بدعت عام طور پر اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ مانعین ہر نئے کام کو بدعت قبیحہ کہتے ہیں، خواہ دین کا ہو یا دنیا کا، یہ سرا سر بہتان اور افترا ہے۔ مانعین اس نئے کام کو بدعت قبیحہ کہتے ہیں جو دین میں بدون اذن شرع حادث ہو، جس کا مقتضی آنحضرت ﷺ کے زمانے میں بدون معارض موجود ہو اور نیا مقتضی بدون معصیتِ عباد پیدا نہ ہوا ہو، نہ کوئی سابق مانع اٹھا ہو، جیسے عیدین کی اذان۔ ان کی دوسری غلطی یہ ہے کہ وہ ہر نئے کام کے احداث کے قائل ہیں، جن کے متعلق نہی وارد نہ ہوئی ہو، خواہ دین کا ہو یا دنیا کا، خواہ آنحضرت ﷺ کے زمانے میں اس کا مقتضی موجود ہو اور اس کے کرنے سے کوئی مانع نہ ہو، آپ کے بعد کوئی نیا مقتضی پیدا نہ ہوا ہو، خواہ ایسا نہ ہو۔ اور ان کا استدلال عام اُدلہ یا مطلق نص سے ہوتا ہے یا قیاس فاسد سے استدلال کرتے ہیں، قیاس صحیح مجتہد کا قیاس ہوتا ہے، جس میں علت کی ضرورت ہوتی ہے، اور قیاس فاسد میں مجرد مصلحت کا لحاظ رکھ کر حکم لگایا جاتا ہے، مثلاً سفر میں نماز کی علت سفر ہے اور مشقت کا ہونا حکمت یا مصلحت ہے، اور اگر سختی اور مشکل کام کو سفر پر قیاس کیا جائے، تو یہ قیاس فاسد ہوگا۔

بدعت کے رد میں ایک حدیث:

"من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد" (متفق عليه)[1]

جو شخص ہمارے اس کام (دین) میں ایسی چیز نکالے جو اس سے نہ ہو وہ رد ہے۔

بعض اہل بدعت نے اس کا ترجمہ اس طرح کیا ہے: ''جو چیز مخالف کتاب وسنت ہو وہ رد ہے۔'' مگر یہ ترجمہ غلط ہے۔ اسی طرح بدعت کی حقیقت واضح کرنے کے لیے ایک اور حدیث ہے:

"من صنع أمرا على غير أمرنا فهو رد" (أبو داود)[2]

جو شخص کوئی کام ہمارے حکم کے مطابق نہ کرے وہ رد ہے۔

اور بعض اہل بدعت اس کا ترجمہ یوں کرتے ہیں: ''جو کوئی بھی اس کے خلاف کرے وہ

---

[1] صحيح البخاري: كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، رقم الحديث (٢٦٩٧) صحيح مسلم: كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة، رقم الحديث(٤٤٩٢)

[2] **صحيح**. سنن أبي داود، كتاب السنة ، باب في لزوم السنة (٤٦٠٦)

رد ہے۔'' جیسے "جواز فاتحه علی الطعام" میں کیا گیا ہے۔ اس ترجمہ کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بدعت دو قسم پر ہے:

ا۔ ایک اصلیہ، یعنی اصل کام ہی نیا ہو، جیسے مسئلہ وحدت وجود یا ذکر قلبی۔

۲۔ دوسری قسم: بدعت وصفیہ، یعنی اصل کام تو ثابت ہو مگر اس کی خصوصیت ثابت نہ ہو۔

جیسے میت کی نفع رسانی کے لیے تیسرے دن کا مخصوص اجتماع، میت کی طرف سے صدقہ دینا ثابت ہے [1] مگر تیسرے دن کی تخصیص اور اس دن قرآن خوانی کے لیے اجتماع ثابت نہیں۔ یہ ہر دو حدیث بدعت کی دونوں قسموں کو شامل ہیں۔ اہل بدعت نے جو بدعت قبیحہ کی تعریف میں خلاف حق ہونے کا لفظ لکھا ہے اگر چہ ایک لحاظ سے اہل حق کی تعریف کے ساتھ موافق ہے، کیونکہ جو چیز اہل حق کی تعریف کے مطابق بدعت ہوگی (خواہ اصلی ہو، جیسے وحدت وجود کا اعتقاد یا وصفی جیسے تیجا ساتواں) وہ ایک معنی سے ضرور حق منقول کے خلاف ہوگی، جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے۔ مگر اہل بدعت خلاف حق کا معنی یہ لیتے ہیں کہ اس سے مخصوص نہی وارد ہوئی ہو۔ بدعت کو اس معنی کے اعتبار سے خلاف حق اور اسی کو بدعت کہنا غلط ہے۔ بعض اہل بدعت کہتے ہیں:

''اہل سنت کی یہ تعریف کہ ہر نیا امر جو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام وتابعین وتبع تابعین کے زمانہ میں نہ ہو وہ بدعت مذمومہ ہے، یا جو کام رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں نہ ہو وہ بدعت ہے، بدعت شرعی ہے۔ جس کی وجہ سے یہ بدعتی ہو کر جہنم کا ایندھن بنیں گے، اور ایسے ہی لوگوں کو حدیث شریف میں کلاب النار [2] کہا گیا ہے۔'' انتھی (جواز فاتحہ علی الطعام)

یہ قول جو مولوی عبدالسمیع کی تقلید میں کہا گیا ہے، اس کا منشا یہ ہے کہ بدعت کی مختلف تعریفوں میں جو اختلاف پایا جاتا ہے یہ لوگ ان میں تطبیق دینے سے محروم ہیں اور یہ بھی نہیں جانتے کہ ہم نے فتویٰ کن پر چسپاں کیا ہے؟ اگر خبر نہیں تو ہم بتا دیتے ہیں کہ یہ تعریف مذکور کن لوگوں نے بیان کی ہے۔ امام نووی، ملا علی قاری، مولانا اسماعیل شہید، مجدد الف ثانی، مولانا شاہ اسحاق بلکہ سب اہل سنت۔ [3]

---

[1] صحيح البخاري: كتاب الوصايا ، باب إذا قال: أرضي أو بستاني صدقة... (٢٧٥٦)

[2] **حسن**. سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن ، باب ومن سورة آل عمران، رقم الحديث (٣٠٠٠) وقال: حسن، سنن ابن ماجه : كتاب السنة ، باب في ذكر الخوارج، رقم الحديث (١٧٦)

[3] تهذيب الأسماء واللغات للنووي (٣٢/٣) المرقاة (١/ ٣٦٨) إيضاح الحق الصريح (ص: ٣٣، ٣٤) مکتوبات مجددیہ (۴۱۲/۱) مائة مسائل (ص: ٩٢) نیز دیکھیں: أشعة اللمعات (١/ ١٢٥)

جوازِ فاتحہ علی الطعام والے کے نزدیک یہ سب جہنمی ہوئے۔ معاذ اللہ! اہلِ بدعت کا خیال ہے کہ:

''ہر بدعت چونکہ سنت کو مٹاتی ہے، اس لیے بدعت کا اطلاق اسی فعل پر ہونا چاہیے جو سنتِ فعلیہ کے خلاف ہو، پس اس صورت میں حدیث: "ما أحدث قوم بدعة إلا رفع مثلها من السنة" (جب کوئی قوم بدعت نکالے تو اس سے اسی قدر سنت اٹھ جاتی ہے) کا معنی بلا تکلف صحیح ہوگیا، کیونکہ جو بدعت مخالف سنت ایجاد ہوگی ظاہر ہے کہ سنت کو مٹا دے گی۔''

مگر یہ خیال صحیح نہیں، بلکہ جہالت اور نادانی کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اب ہم حدیث مذکور کو بتمامہ نقل کر کے اس کا مطلب بیان کرتے ہیں:

"عن غضيف بن الحارث بعث إليّ عبد الملك بن مراون فقال: إنا قد جمعنا الناس على رفع الأيدي على المنبر يوم الجمعة، وعلى القصص بعد الصبح والعصر، فقال: إنهما من أمثل بدعكم، ولست بمجيبكم إلى شيء منها، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ما أحدث قوم بدعة إلا رفع من السنة مثلها۔" أخرجه أحمد بسند جيد (فتح الباری) [1]

''غضیف بن حارث فرماتے ہیں کہ خلیفہ عبدالملک بن مروان نے میری طرف یہ فرمان بھیجا کہ ہم نے لوگوں کو جمعہ کے دن ممبر پر (دعا میں) ہاتھ اٹھانے اور صبح اور عصر کے بعد وعظ کرنے پر جمع کیا ہے، پس حضرت غضیف نے کہا کہ تمھاری (بنو امیہ کی) سب بدعات سے یہ دونوں بدعتیں (نسبتاً) اچھی ہیں، مگر میں کسی بدعت کے قبول کرنے میں تمھاری اطاعت نہیں کروں گا، کیونکہ نبی ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب کوئی قوم بدعت ایجاد کرے تو ان سے اسی قدر سنت اٹھالی جاتی ہے۔''

---

[1] **ضعيف**. مسند أحمد (٤/ ١٠٥) یہ حدیث ابوبکر بن عبداللہ بن ابی مریم کی وجہ سے ضعیف ہے۔ (تقريب التهذيب، ص: ١١١٦) حافظ ہیثمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "فيه أبوبكر بن عبد الله بن أبي مريم، وهو منكر الحديث" (مجمع الزوائد: ١/ ١٨٨) لہٰذا حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا اس حدیث کی سند کو ''جید'' قرار دینا درست نہیں۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: الموسوعة الحديثية (٢٨/ ١٧٣) برقم (١٦٩٧٠)

اس حدیث میں جن دو چیزوں (جمعہ کے خطبہ میں دعا کرتے ہوئے ہاتھ اٹھانے، صبح اور عصر کے بعد وعظ کرنے) کو ایک صحابی نے بدعت غیر قابل عمل (جس پر عمل کرنے سے سنت کے اٹھ جانے کی سزا ملتی ہے) بیان کیا ہے۔ وہ دونوں چیزیں صرف سنت ترکیہ اور بدعات کی مذمت اور اس سے ممانعت کی اُدلہ کے خلاف ہیں، کسی اور خاص نہی کے خلاف نہیں۔ پس ثابت ہوا کہ بدعت کی یہ تعریف کرنا کہ ''وہ کسی خاص نہی کے خلاف ہو یا کسی مشروع کے چھوڑنے کی صورت ہو۔'' بالکل ہی بے بنیاد اور غلط ہے، یہ دونوں چیزیں اسی صورت میں بدعت قبیحہ ٹھہرتی ہیں جب شرعی بدعت کی وہ تعریف کی جائے جو ہم نے کی ہے۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں اس معنی سے خلاف حق نہیں جو اہل بدعت نے مراد لیا ہے۔

ہماری تائید حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس اثر سے بھی ہوتی ہے، جو رسالہ ''جواز فاتحہ علی الطعام'' کے صفحہ (۶) اور براہین قاطعہ کے صفحہ (۱۰۵) میں مجمع البحرین کے حوالے سے منقول ہے:

"إن رجلا يوم العيد أراد أن يصلي قبل صلاة العيد فنهاه علي، فقال رجل: يا أمير المؤمنين إني أعلم أن الله لا يعذب على الصلاة، فقال علي: وإني أعلم أن الله لا يثيب على فعل حتى يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم أو يحث عليه، فتكون صلاته عبثا، والعبث حرام، فلعله تعالى يعذبك لمخالفتك رسول الله صلى الله عليه وسلم"[1]

''ایک شخص نے عید سے پہلے نماز پڑھنے کا ارادہ کیا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کو منع کیا، وہ بولا: اے امیر المؤمنین میں تو یہ جانتا ہوں کہ اللہ نماز پر عذاب نہیں کرے گا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں تو یہ جانتا ہوں کہ اللہ تعالی ایسے فعل پر ثواب نہیں دے گا جس کا ثبوت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قولی یا فعلی صورت میں نہ ہو، پس تیری نماز عبث ہوگی اور عبث کا کرنا حرام ہوتا ہے۔ پس شاید اللہ تعالی تجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت پر عذاب کرے۔''

یہ اثر صاف طور پر دلالت کرتا ہے کہ جو دینی فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ کیا ہو اور اس پر ترغیب بھی نہ دی ہو اس کا کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت ہے۔ اور بدعت پر عام ادلہ سے

[1] مجالس الأبرار (المجلس التاسع عشر، ص: ۱۳۹)

استدلال کرنا درست نہیں، ورنہ سائل کہہ سکتا تھا کہ نماز پڑھنے کی عام اجازت ہے، اس وقت میں نماز پڑھنے کی خاص طور پر ممانعت وارد نہیں ہوئی لہٰذا جائز ہے۔ پس حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جو اس وقت نماز پڑھنے کو آنحضرت ﷺ کی مخالفت کہا ہے تو اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ یہ سنت ترکیہ کے خلاف ہے۔

تعجب ہے کہ "جو از فاتحه علی الطعام" کے صفحہ (۲) پر بھی یہ لکھ دیا ہے کہ

''اے مخاطب غور کر کہ حضرت علی کرم الله وجهه نے انکار فرمایا اس نماز کا جو آنحضرت نے نہ خود پڑھی اور نہ پڑھنے کی ترغیب دی، بلکہ اس کے فاعل کو عذاب الٰہی سے ڈرایا، حق تعالیٰ تجھ کو بسبب اس نماز کے شاید عذاب کرے گا، کیونکہ اس میں نہ آپ کا فعل پایا جاتا ہے نہ ترغیب، پس اس میں آپ کی مخالفت ہوئی۔''

مذکورہ بالا عبارت جو اس رسالے سے نقل کی گئی ہے صاف طور پر ہماری تائید میں ہے، مگر صاحب رسالہ نے بے سمجھی سے اسے اپنی تائید میں نقل کر دیا ہے، سمجھ کی یہ حالت ہے کہ موافق ومخالف کی بھی تمیز نہیں، مگر ایک چوٹی کے مسئلہ میں خامہ فرسائی کا شوق بھی ہے!!

اس اثر کو نقل کرنے کے بعد، جو سراسر اس کے خلاف ہے، یہ نتیجہ نکالتا ہے:

''نیز اس اثر اور بیان ماسبق سے وہابی مقلدوں اور وہابی غیر مقلدوں کے اس بڑے فریب کے بخیئے ادھڑ گئے اور قلع ہوا، جس کی تقریریوں کیا کرتے ہیں کہ بھائیو! جو کام رسول ﷺ نے نہیں کیا، وہ ہم کس طرح کریں؟'' انتھیٰ

جس کو اتنی بھی خبر نہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر اہل بدعت کے خلاف ہے اور اہل سنت (جو سنت ترکیہ کے خلاف دین میں کسی نئے کام کے ایجاد کرنے کے قائل نہیں) کے موافق ہے، اتنے بڑے پیچیدہ مسئلہ میں ڈینگیں مارتا ہے!! شاید وہ سمجھ رہا ہے کہ سب میری طرح نیم عاقل اور محض بدھو ہی ہیں، مگر اللہ تعالیٰ کی سنت ہے کہ ہر زمانے میں اہل بدعت کی تردید میں اہل سنت توجہ کرتے رہے ہیں، تاکہ ان کی واہی تباہی باتوں سے عوام دھوکے میں نہ پڑ جائیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اثر کے مطابق اہل سنت (اہل حدیث) و (اہل تخریج) ہمیشہ یہ کہتے رہے ہیں کہ جو دینی کام آنحضرت ﷺ نے باوجود مقتضی اور عدم مانع کے خود نہیں کیا اور نہ اس کی

ترغیب دی وہ ہم کیسے کریں؟ جیسے فاتحہ مروجہ ہے کہ یہ کام آنحضرت ﷺ نے خود کیا نہ اس کی ترغیب فرمائی، حالانکہ اس کا مقتضی یعنی میت کو خوش اسلوبی کے ساتھ نفع پہنچانا آنحضرت ﷺ کے وقت بدون معارض موجود تھا۔ تو اسے ہم کیسے کریں؟ جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے عید سے پہلے نماز پڑھنے کے متعلق فرمایا اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ ابو وائل کہتے ہیں:

"جلست إلى شيبة في هذا المسجد، قال: جلس إلي عمر في مجلسك هذا، فقال: هممت أن لا أدع فيها صفراء ولا بيضاء إلا قسمتها بين المسلمين، قلت: ما أنت بفاعل، قال: لم؟ قلت: لم يفعله صاحباك، قال: هما المرآن يقتدى بهما" (صحيح بخارى)[1]

میں شیبہ کے پاس اس مسجد میں بیٹھا ہوا تھا کہ اس نے کہا: ایک دفعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تیری جگہ میرے پاس بیٹھے اور فرمایا کہ میرا ارادہ ہے کہ یہاں کعبہ میں جو سونا چاندی ہے اس کو مسلمانوں میں بانٹ دوں۔ میں نے کہا آپ ایسا نہیں کر سکتے۔ آپ نے فرمایا: کیوں؟ میں نے کہا کیونکہ آنحضرت ﷺ اور ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ایسا نہیں کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: یہی دونوں حضرات مقتدیٰ اور پیشوا ہیں۔

اس اثر سے بھی صاف ثابت ہوتا ہے کہ جس کام کو آنحضرت ﷺ نے باوجود داعی اور عدم مانع کے نہیں کیا اور بعد میں کوئی نیا سبب بھی پیدا نہیں ہوا، نہ کوئی سابق معارض اٹھا، ایسی صورت میں اس کا احداث منع ہے اور اسی کا نام بدعت ہے، بدعت قبیحہ کے لیے ضروری نہیں کہ وہ حق ثابت کے ساتھ اس معنی میں مخالفت رکھتی ہو جیسے بدعتی خیال کرتے ہیں۔

چنانچہ رسالہ ''جواز فاتحہ علی الطعام'' میں لکھا ہے:

''اے عقلمندو! کسی چیز کو بدعت کہنے سے پیشتر غور فرما لیا کرو کہ آیا حضور ﷺ نے خود یہ کام کیا ہے یا نہیں؟ اگر آپ نے کیا ہے اور وہ آپ کی خصوصیات سے بھی نہیں تو یقیناً مسنون ہے۔ اگر آپ کا فعل ثابت نہیں ہو سکا تو پھر اس امر کی طرف توجہ کرنی چاہیے کہ آیا کلام الٰہی وحدیث رسول اللہ ﷺ میں اس فعل کی ترغیب ہے

[1] صحيح البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي ﷺ: بعثت بجوامع الكلم (٧٢٧٥)

یا نہیں؟ اگر ترغیب ہے تو اس کو بدعت نہ کہنا، کیونکہ خدا کی ترغیب اور نبی ﷺ کی مرضی پائی گئی ہے، اس پر عمل کرنا موجب ثواب ہے اور اس کے ترک سے بعض صورتوں میں گناہ گار اور بعض میں کافر ہوگا۔ جب تک مخالف دین ثابت نہ ہو، اگر مخالف دین ثابت ہو تو واقعی ہی بدعت شرعی ہوگی۔ ورنہ فعل مباح۔'' انتھیٰ

اب حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اثر کے بعد لکھنا کہ ''اگر مخالف دین ثابت ہو تو واقعی ہی بدعت شرعی ہو۔'' اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان کی تردید ہے، نہ کہ تائید، کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے عید سے پہلے جس نماز سے روکا ہے اس کی ممانعت کی وجہ صرف یہ بیان کی جاتی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے نہ عید سے پہلے نماز پڑھی، نہ اس کی ترغیب دی اور اس کا نام نبی کی مخالفت رکھا۔ اہل سنت بھی یہی کہتے ہیں کہ جس (امرِ دین) کی آنحضرت ﷺ سے ترغیب ثابت ہو نہ آپ نے اس کو کیا ہو ایسے امرِ دین کا کرنا بدعت ہے اور نبی کی مخالفت ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اثر سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، اور غضیف بن حارث نے بھی جن دو کاموں (صبح وعصر کے بعد وعظ، خطبہ جمعہ میں دعا جیسے ہاتھ اٹھانے) کو بدعت کہا ہے، وہ بھی اسی قسم کے ہیں کہ آنحضرت ﷺ سے ان کا کرنا، یعنی علی سبیل الدوام والالتزام ثابت نہیں، اور اسی کا نام سنت کی مخالفت ہے۔ تیجا، ساتواں، چالیسواں جو ایک امر دینی سمجھ کر بجالایا جاتا ہے، یہ بھی خطبہ جمعہ میں ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے، صبح اور عصر کے بعد وعظ کا التزام کرنے، عیدین میں اذان کہنے اور عیدین سے پہلے عید گاہ میں نماز پڑھنے کی طرح ہیں، جیسے یہ امور بدعت اور مخالف دین ہیں اسی طرح تیجا، ساتواں اور چالیسواں بھی بدعت اور مخالف دین ہیں۔

اہل بدعت مخالف دین اس امر کو سمجھتے ہیں جس کی ممانعت وارد ہو چکی ہو، امر دینی اور امر دنیا میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ یہ ان کی زبردست غلطی ہے کیونکہ دینی اور دنیاوی امور میں اختلاف ہے۔ دینی امور میں یہ قانون ہے کہ جب تک شریعت سے کوئی امر ثابت نہ ہو اس کا کرنا منع ہوتا ہے، اور دنیوی امور میں اصل یہ ہے کہ جب تک ممانعت وارد نہ ہو اس وقت تک اس کا کرنا جائز ہوتا ہے، دینی امور میں اصل ممانعت ہے اور دنیوی امور میں اصل اباحت ہے۔

کھجوروں کو تلقیح کرنے کا واقعہ:

حضور ﷺ جب مدینہ میں تشریف لائے تو اس وقت انصار اپنے باغوں میں تلقیح کیا کرتے تھے، یعنی نر کھجور کا خوشہ لے کر مادہ کھجور پر چھڑکا کرتے تھے، اس عمل سے پھل میں اضافہ ہوتا۔ ایک دن حضور ﷺ ایک باغ میں تشریف لے گئے اور انصار اپنے کام (تلقیح) میں مشغول تھے۔ آپ نے مشورہ دیا کہ ایسا نہ کرو، انصار نے حکم کی تعمیل کی، مگر اس سال پھل اچھا نہ ہوا، انصار نے ذکر کیا کہ ہم نے اس سال آپ کے حکم کے مطابق تلقیح چھوڑ دی مگر پھل کم لگا۔ آپ نے فرمایا:

"إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوه به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر" (مسلم)[1]

میں بشر ہی ہوں، جب میں تمہیں دین کی بات کہوں تو اس پر عمل کرو، اور جب میں تمہیں اپنی رائے سے کوئی بات کہوں تو میں انسان ہوں۔

ایک روایت میں ہے: "أنتم أعلم بأمور دنياكم" (مسلم)[2]

''تم دنیا کے کام زیادہ جانتے ہو''

اس حدیث سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ہم دنیوی امور میں مختار ہیں، جس طرح چاہیں کریں، جب تک ممانعت وارد نہ ہو، اور دینی امر کا حکم من جانب اللہ ہونا ضروری ہے، جب تک اللہ کی طرف سے اجازت نہ ہو ہم نہیں کر سکتے۔

ایک حدیث میں ہے:

"فإني إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله بشيء فخذوا به، فإني لن أكذب على الله" (مسلم)[3]

میں نے صرف ظن کیا تھا، اس ظن کا مجھ پر مواخذہ نہ کرو لیکن جب میں تمہیں اللہ تعالی سے بات سناؤں تو اس پر عمل کرو، کیونکہ میں اللہ پر جھوٹ نہیں بولتا۔

اس حدیث میں بجائے "أمرتكم" (تمہیں حکم کروں) کے "حدثتكم عن الله" (میں

---

1. صحيح مسلم: كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا...، برقم (٦١٢٧)
2. مصدر سابق، رقم الحديث (٦١٢٨)
3. مصدر سابق، رقم الحديث (٦١٢٦)

تمہیں اللہ کی طرف سے حدیث سناؤں) کہا ہے، جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ امر دینی اللہ کی طرف سے ہوتا ہے، جب تک اس کی دلیل نہ ملے اس کا کرنا ممنوع ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ حجۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں:

"انتظام الدين يتوقف على اتباع سنن النبي صلى اللّٰه عليه وسلم، وانتظام السياسة الكبرى يتوقف على الانقياد للخلفاء فيما يأمرونهم بالاجتهاد في باب الارتفاقات، وإقامة الجهاد، وأمثال ذلك، مالم يكن إبداعا للشريعة أو مخالفا للنص "[1]

''دین کا انتظام نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی پیروی پر موقوف ہے اور سیاست کبری (حکومت) کا انتظام خلفاء کی ان باتوں میں پیروی کرنے پر موقوف ہے جو نظم ونسق اور جہاد وغیرہ کے متعلق اپنے اجتہاد سے بتائیں، جب تک وہ شریعت میں بدعت یا نص کے مخالف نہ ہو۔''

اس عبارت میں شاہ صاحب نے انتظامی امور میں حکام کی اتباع کو لازم قرار دیتے ہوئے دو چیزوں کو مستثنیٰ قرار دیا ہے:

۱۔ جب وہ حکم بدعت ہو۔

۲۔ جب نص کے مخالف ہو۔

اس جگہ مخالف نص کا مطلب یہ ہے کہ حاکم کا حکم شریعت کے حکم کی ضد ہو، مثلاً شریعت میں یہ حکم ہو کہ کرو اور حاکم کہے نہ کرو۔ یا شریعت میں ہو کہ نہ کرو اور وہ کہے کرو، یا شریعت میں ہو کہ کام یوں کرو اور وہ کہے اس کے خلاف کرو، یا شریعت میں ہو کہ اس طرح نہ کرو اور وہ کہے اسی طرح کرو۔

بدعت کو اس سے الگ ذکر کیا ہے، پس معلوم ہوا کہ بدعت کے تحقق کے لیے کسی خاص نص کی مخالفت ضروری نہیں بلکہ سنت ترکیہ کے خلاف ہونے کو بھی بدعت کہہ سکتے ہیں، پس امور دنیا میں منع کی صورت نص کی مخالفت اور امر دین میں اس کا بدعت ہونا ہے۔

---

[1] حجة اللّٰه البالغة (۱/ ۱۷۰)

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ اور بدعت۔ امر دین اور امر دنیا میں فرق:

"إن اللّٰه سبحانه لا يعبد إلا بما شرعه على ألسنة رسله، فإن العبادة حقه على عباده، وحقه الذي أحقه هو، ورضي به وشرعه، وأما العقود والشروط والمعاملات فهي عفو حتى يحرمها"[1]

''اللہ تعالی کی عبادت اسی طور طریقہ سے کرنی چاہیے جو اس نے اپنے پیغمبروں کی زبان پر متعین فرمایا ہے کیونکہ عبادت اس کا حق ہے اور اس کا حق وہی بن سکتا ہے جو اس نے ثابت کیا ہو، اور اس پر رضا مندی کا اظہار کیا ہو اور اس کو مشروع کیا ہو، لیکن خرید وفروخت، شرائط اور معاملات میں انسان کو معافی ہے، جب تک کسی امر کی حرمت وارد نہ ہو کر سکتا ہے۔''

جناب شیخ احمد سرہندی (المعروف مجدد الف ثانی) کا فتوی:

یہ فتویٰ خواجہ عبدالرحمٰن مفتی کابل کو سنت کی پیروی اور بدعت سے پرہیز کرنے اور ہر بدعت کے سیئہ ہونے میں لکھا گیا ہے۔ آپ کا مکتوب فارسی میں ہے، اس کا ترجمہ لکھا جاتا ہے۔ فرماتے ہیں:

''بندہ حق سبحانہ وتعالی سے عاجزی، انکساری، زاری اور محتاجی سے پوشیدہ اور ظاہر سوال کرتا ہے کہ جو چیز دین میں نئی اور بدعت نکالی گئی ہے، جو خیرالبشر اور خلفاء عليه وعليهم الصلوات والتسليمات کے زمانے میں نہ تھی، اگر چہ اس کی روشنی صبح صادق کی طرح ہو، اس ضعیف اور اس کے ساتھ علاقہ رکھنے والوں کو اس نئی بات میں گرفتار نہ کرے اور اس بدعت کے فتنہ میں نہ ڈالے۔

''لوگ کہتے ہیں کہ بدعت دو قسم پر ہے: حسنہ اور سیئہ۔ حسنہ اس نیک کام کو کہتے ہیں جو آنحضرت اور خلفاء راشدین عليه وعليهم الصلوات أتمها والتحيات أكملها کے زمانے کے بعد ہوئی، یہ سنت کی رافع نہیں۔ اور سیئہ وہ ہے جو سنت کو اٹھائے۔ یہ فقیر کسی بدعت میں خوبی اور روشنی مشاہدہ نہیں کرتا، صرف تاریکی اور گندگی محسوس کرتا ہے، اگر بالفرض بدعت کا کام

---

[1] إعلام الموقعين (١/ ٣٤٤)

آج کے دن بینائی کی کمزوری سے تروتازہ نظر آئے۔ قیامت کے دن جب لوگ تیز نظر ہو جائیں گے اس وقت معلوم کریں گے کہ سوائے پشیمانی اور نقصان کے کچھ نتیجہ نہ تھا۔

وقت صبح شود ہمچو روز معلومت   کہ باختہ عشق در شب دیجور

سید البشر ﷺ فرماتے ہیں: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد" [1]

جو شخص اس دین میں نئی بات نکالے وہ مردود ہے۔

جو چیز مردود ہو خوبی اس میں کس طرح پیدا ہوسکتی ہے؟ (اس کے بعد دو حدیثیں جو بدعت میں وارد ہوئی ہیں لکھ کر فرماتے ہیں) جب ہر نئی بات بدعت ہوئی اور ہر بدعت گمراہی، پس بدعت میں خوبی کہاں سے آئی؟ حدیث سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر بدعت سنت کو مٹانے والی ہے، کسی خاص بدعت کی خصوصیت نہیں، پس ہر بدعت سیئہ ہوئی۔ نبی ﷺ نے فرمایا: ''کوئی قوم بدعت نہیں نکالتی مگر اس سے اتنی ہی سنت اٹھالی جاتی ہے'' [2] بعض بدعات کو جو بعض علماء اور مشائخ حسنہ جانتے ہیں، جب اچھی طرح غور کیا جائے تو وہ بھی سنت کو اٹھانے والی ہیں، مثلاً میت کو عمامہ باندھنا بدعت حسنہ کہتے ہیں، اور یہ بھی بدعت سنت کو مٹانے والی ہے، کیونکہ تین کپڑے مسنون ہیں [3] ان پر زیادتی تین کا نسخ ہے اور نسخ رفع ہے (یعنی اس کا اٹھانا ہے) اسی طرح مشائخ نے پگڑی کا شملہ داہنی طرف لٹکانا مستحسن جانا ہے، اور سنت یہ ہے کہ دونوں کندھوں کے درمیان چھوڑا جائے۔ [4] ظاہر ہے کہ یہ بدعت سنت کو اٹھانے والی ہے۔ اسی طرح علماء نے زبان سے نیت کرنی مستحسن سمجھی ہے حالانکہ سرور کائنات علیہ الصلاۃ والسلام سے ثابت نہیں، نہ صحیح روایت سے نہ ضعیف سے، نہ صحابہ کرام سے، نہ تابعین عظام سے، بلکہ اقامت کے ساتھ تکبیر تحریمہ کہتے، پس زبانی نیت بدعت ہے اور اس کو بدعت حسنہ کہتے ہیں، اور یہ فقیر جانتا ہے کہ یہ بدعت سنت کو اٹھانا تو ایک طرف فرض کو بھی اٹھا دیتی ہے۔ اس طرح تمام محدثات اور بدعات کا حال ہے:

---

[1] صحيح البخاري، برقم (٢٦٩٧)

[2] یہ حدیث ضعیف ہے۔ اس کی تخریج گزر چکی ہے۔

[3] صحيح البخاري: كتاب الجنائز، باب الثياب البيض للكفن (١٢٦٤)

[4] **صحيح**. سنن الترمذي: كتاب اللباس، باب في سدل العمامة بين الكتفين (١٧٣٦)

" فإنها زيادة على السنة، ولو بوجه من الوجوه، والزيادة نسخ، والنسخ رفع"
بدعت سنت پر کسی نہ کسی وجہ سے زائد ہوتی ہے اور سنت پر کسی چیز کو زائد کرنا سنت کو منسوخ کرنا ہے، اور منسوخ کرنا اس کا اٹھا دینا ہے۔'' (مکتوب نمبر: ۱۸۶)[1]

بعض اہل بدعت اعتراض کرتے ہیں کہ تراویح با جماعت بدعت حسنہ ہے، جیسے شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے، پس معلوم ہوا کہ بدعت حسنہ بھی ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تراویح پر بدعت کا اطلاق لغوی معنی کے اعتبار سے ہے، کیونکہ تراویح با جماعت ادا کرنا آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے مگر آپ نے چند دن باجماعت پڑھیں پھر اکیلے پڑھتے رہے اور اکیلے پڑھنے کے لیے وجہ یہ بیان فرمائی کہ میں ڈرتا ہوں کہ فرض نہ ہو جائیں۔[2] اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ تراویح با جماعت ادا کرنا فی نفسہٖ ناجائز نہیں، بلکہ اس طرح پڑھنا سنت ہے۔ چھوڑنے کی وجہ صرف فرضیت کا ڈر تھا، اور یہ خطرہ آنحضرت ﷺ کی وفات کے ساتھ اٹھ گیا، پس تراویح پر بدعت کا اطلاق لغوی معنی سے ہے۔

اور بعض اہل بدعت کہتے ہیں کہ امام غزالی نے کہا ہے کہ ''سیاہ لباس اور حقوقِ صحبت میں اپنے صاحب کی موافقت کے لیے کسی خاص وضع کا اختیار کرنا جائز ہے کیونکہ ان سے نہی وارد نہیں ہوئی۔'' پس معلوم ہوا کہ نیا کام اس وقت منع ہوتا ہے جب اس کے متعلق شریعت میں ممانعت وارد ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امام غزالی نے یہ امور عادیہ کے متعلق فرمایا ہے اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ دینی اور دنیوی امر میں فرق ہے۔ بدعات کا تعلق امر دینی سے ہوتا ہے، یہ امر دنیا ہے۔ امام غزالی کا کلام دنیوی امور کے متعلق ہے، نہ کہ دینی امر کے متعلق، کیونکہ لباس اور خاص وضع قطع دنیوی امر ہے۔

بدعت کی اقسام:

شاہ ولی اللہ صاحب نے بدعات کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

---

[1] مکتوبات مجددیہ (۱/ ۴۱۱، ۴۱۴) اسلامی کتب خانہ لاہور

[2] صحيح البخاري: كتاب التهجد، باب تحريض النبيﷺ على قيام الليل والنوافل من غير إيجاب (١١٢٩)

۱۔ بدعت حسنہ: اس کی مثال تراویح سے دی ہے۔
۲۔ دوسری قسم: مباح، جیسے کھانے پینے، پہننے کی نئی عادات۔
۳۔ تیسری قسم: جس میں ترکِ مسنون اور تحریفِ مشروع ہو۔

پہلی قسم کو بدعت کہنا؛ لغوی معنی کے اعتبار سے ہے، نہ کہ شرعی معنی کے لحاظ سے، اور دوسری قسم کو بھی لغت کے لحاظ سے بدعت کہا گیا ہے، کیونکہ بدعت شرعیہ کا تعلق امر دینی سے ہوتا ہے، نہ کہ امور عادیہ سے، جو امور دنیا سے ہیں۔ تیسری قسم واقعی بدعت شرعیہ اور قبیحہ ہے، اور اس کی تعریف میں جو لفظ ''ترکِ مسنون یا تحریفِ مشروع'' کہا ہے اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ شاہ ولی اللہ کے نزدیک بدعت قبیحہ وہی ہے جس میں خاص نہی کی مخالفت کی جائے بلکہ اس میں ترکِ مسنون اور تحریفِ مشروع ہونا کافی ہے۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بدعت امور دین میں جاری ہوتی ہے جب کوئی امرِ دین بلا اذن شرع پیدا ہوگا اس میں تین طرح سے تحریف، تبدیل اور مخالفتِ شریعت ہوگی:

۱۔ سنت ترکیہ کی مخالفت۔
۲۔ بدعت کی ممانعت میں جو ادلہ وارد ہوئی ہیں، ان کی مخالفت ہے۔
۳۔ نص پر زیادتی کرنے سے نص مطلق کی مخالفت ہے، اور اس قسم کی بدعت لا محالہ سنت کو اٹھانے والی ہوتی ہے۔

امام شافعی[1] رحمہ اللہ نے جو بدعت محمودہ اور ضلالہ کا ذکر فرمایا ہے آپ نے بدعت کا ایسا معنی لیا ہے جو ہماری تعریف سے عام ہے، اور بدعت ضلالہ جس کو کہا ہے ہمارے نزدیک وہی بدعت شرعیہ ہے۔ نیز امام شافعی کی عبارت میں جو بدعت ضلالہ کی تعریف میں مخالفت کا لفظ بولا ہے اس کا معنی وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے، نہ وہ معنی جو اہل بدعت مراد لیتے ہیں۔ اسی طرح ابن اثیر نے[2] جو لفظ بدعت ضلالہ کا بدعت قبیحہ کے لیے استعمال کیا ہے اس سے مراد اس کی بدعت شرعیہ ہے، کیونکہ بدعت شرعیہ ہمیشہ اصول شریعت اور سنت کے مخالف ہوتی ہے، اور جو نیا کام ادلہ شرعیہ سے ثابت ہو اس کو شرعاً بدعت نہیں کہتے، اگر لغت کے اعتبار سے اس پر

---

[1] دیکھیں: فتح الباري (۱۳/ ۲۵۳)

[2] النهاية (۱/۱۰٦)

اطلاق کیا جائے تو اس صورت میں اس کو بدعت مذمومہ یا سیئہ یا قبیحہ نہیں کہا جائے گا۔

جن علماء نے بدعت کی تقسیم کی ہے اور بدعت کو حسنہ اور سیئہ کہا ہے ان علماء نے یا تو بدعت کا معنی لغوی لیا ہے یا بدعت شرعیہ کی ایسی تعریف کی ہے جو ان علماء کی تعریف سے عام ہے جو بدعت کی تقسیم کے قائل نہیں، بلکہ ہر بدعت کو ضلالت، سیئہ اور قبیحہ کہتے ہیں۔ یہ نزاع اصل میں لفظی ہے حقیقی نہیں، جو ایک فریق کے نزدیک نیا کام بدعت قبیحہ ہے، جو تقسیم کے قائل ہیں وہ اس کو بدعت سیئہ کہتے ہیں، اور جو تقسیم کے قائل نہیں وہ اس کو بدعت اور گمراہی کہتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک ہر بدعت گمراہی ہے، مگر آج کل جو اہل بدعت نے بدعت کی تعریف کی ہے وہ حقیقت میں وہی تعریف ہے جو ان علماء کی ہے جو تقسیم کے قائل نہیں، مگر یہ لوگ تعریف تو وہی کرتے ہیں مگر ساتھ ساتھ تقسیم کے بھی قائل ہیں، یعنی اس بدعت کی تقسیم کے قائل ہوگئے جو سب علماء کے نزدیک بدعت قبیحہ ہے، پھر اپنی طرف سے بدعت کی ایک اور تعریف بھی بنائی ہے جو ان کے بیان کے مطابق بدعت قبیحہ کے بعض اقسام کو بھی شامل ہے اور بعض کو شامل نہیں، اور اپنی جگہ اس کو بدعت شرعیہ کی تعریف سمجھتے ہیں۔ ہمارے مذکورہ بالا بیان سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ امور عبادیہ میں ہر نیا کام عدمِ ثبوتِ شرعی اور بعض جگہ عدمِ فعلِ سرور کائنات کی بنا پر ناجائز اور بدعت ہوجاتا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حجر اسود کا بوسہ:

صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ حجر اسود کے پاس آئے، اس کو بوسہ دیا اور فرمایا کہ میں جانتا ہوں کہ تو پتھر ہے۔ تیرے ہاتھ میں نہ نفع ہے نہ نقصان "ولو لا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قبلك ما قبلتك"[1] ''اگر میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تمہیں بوسہ دیتے نہ دیکھا ہوتا تو میں تجھے کبھی بوسہ نہ دیتا۔''

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس قول سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بعض جگہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی کام کو نہ کرنا عدم ثبوت شرعی کا حکم رکھتا ہے۔

---

[1] صحيح البخاري: كتاب الحج ، باب تقبيل الحجر (١٦١٥) صحيح مسلم : كتاب الحج ، باب استحباب تقبيل الحجر الأسود (٣٠٦٩)

ایک بات جو یاد رکھنے کے قابل ہے:

کبھی ایک کام ایک اعتبار سے امر دینی ہوتا ہے، اس وجہ سے اس کو عدم ثبوت یا بعض جگہ آنحضرت ﷺ کے عدم فعل کی بنا پر بدعت اور گمراہی کہہ سکتے ہیں، اور ایک اعتبار سے امر دنیوی ہوتا ہے، اس وجہ سے عدم ثبوت وغیرہ سے اس کو بدعت اور گمراہی نہیں کہہ سکتے، بلکہ نہی وارد نہ ہونے کی صورت میں اس کو مباح اور عفو کہتے ہیں، کیونکہ امور دنیا میں اصل یہی ہے۔ جیسے تقبیل (بوسہ دینا) یہ امر دینی بھی ہے، کیونکہ حجر اسود کو بوسہ دینے سے گناہ معاف ہوتے ہیں اور ثواب ملتا ہے۔[1] اس لحاظ سے صرف اسی چیز کو بوسہ دینا چاہیے جہاں ثابت ہے، اگر صرف تعظیم کے لیے بوسہ دیا جائے، ثواب مقصود نہ ہو تو اس صورت میں دنیوی امر ہوگا، جب تک نہی وارد نہ ہو، مباح ہوگا۔

"قال شيخنا في شرح الترمذي: فيه كراهية تقبيل ما لم يرد به الشرع بتقبيله، وأما قول الشافعي: ومهما قبل من البيت فحسن، فلم يرد به الاستحباب، لأن المباح من جملة الحسن عند الأصوليين" (فتح الباري)[2]

''ہمارے استاد (حافظ عراقی) شرح ترمذی میں فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جس کے چومنے کا شرع میں ذکر نہیں اس کا چومنا مکروہ ہے، امام شافعی نے جو فرمایا ہے کہ بیت اللہ کا جو حصہ بھی چوما جائے اچھا ہے، ان کا یہ مطلب نہیں کہ بیت اللہ کا ہر حصہ چومنا مستحب ہے، بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ مباح ہے، کیونکہ مباح بھی اہل اصول کے نزدیک حسن میں داخل ہے۔''

مگر مباح بھی اس صورت میں ہے جب ثواب کی غرض سے نہ ہو۔

اب اس عبارت میں جو کراہت اور اباحت کو جمع کیا گیا ہے وہ انھی دو حیثیتوں کو ملحوظ رکھ کر کیا گیا ہے، ایک امر کا دین اور دنیا دونوں کے نیچے مختلف حیثیتوں سے داخل ہونا ایک اہم

---

[1] **حسن**. سنن الترمذي: كتاب الحج، باب ما جاء في استلام الركنين (٩٥٩) اس حدیث کو امام ترمذی نے حسن اور امام ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم، اور ذہبی ؒ نے صحیح قرار دیا ہے۔

[2] فتح الباري (٣/ ٤٦٣)

مسئلہ ہے، جس کو موافقات اور کتاب الاعتصام[1] میں امام شاطبی اور إیضاح الحق الصریح میں مولانا اسماعیل شہید رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔ ان دونوں بزرگوں کی تحقیق کو میں نے "رسالہ بدعت" میں لکھ دیا ہے۔

بدعت میں جو مخالفت کا معنی ہم نے لیا ہے کہ سنت ترکیہ کے خلاف ہو اس کی تائید مندرجہ ذیل حدیث سے بھی ہوتی ہے:

بشر بن مروان خطبہ کی حالت میں دونوں ہاتھ اٹھائے ہوئے تھا، حضرت عمارہ بن رویبہ نے دیکھ کر فرمایا:

"اللہ تعالی ان دونوں ہاتھوں کو خراب کرے، میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا: "ما يزيد أن يقول بيده هكذا، وأشار بإصبعه المسبحة" اپنی مسبحہ انگلی سے اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ اس سے زیادہ اشارہ نہیں کرتے تھے۔"[2]

اب دیکھو ایک صحابی ایک فعل کی ممانعت کے لیے صرف یہ وجہ بیان کرتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اسے نہیں کیا۔

امام ابن رجب رحمہ اللہ نے بھی بدعت کے بارے میں عبادات اور معاملات کا فرق بیان کیا ہے۔ چنانچہ شرح خمسین میں فرماتے ہیں:

"والأعمال قسمان: عبادات ومعاملات، فأما العبادات فما كان منها خارجاً عن حكم الله ورسوله بالكلية فهو مردود على عامله، وعامله يدخل تحت قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا شَرَعُوْا لَهُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللهُ﴾ فمن تقرب إلى الله بعمل لم يجعله الله ورسوله قربة إلى الله فعمله باطل مردود"[3]

اعمال دو قسم پر ہیں: عبادات اور معاملات، جو عبادت اللہ اور اس کے رسول کے حکم سے بالکل باہر ہو وہ عامل پر ہی رد کی جاتی ہے۔ (یعنی اللہ کے ہاں وہ مقبول نہیں)

---

[1] الموافقات (١/ ٧٠) الاعتصام (٢/٧٣)

[2] صحیح مسلم: كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة (٢٠١٦)

[3] جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم (ص: ٨٢)

ایسا عامل قرآن مجید کی آیت ذیل کے نیچے آجاتا ہے: ''کیا ان کے شریک ہیں جنھوں نے ان کے لیے دین کے ایسے کام مقرر کیے ہیں جن کا اللہ نے اذن نہیں دیا۔'' پس جو اللہ تعالی کا قرب اپنے ایسے عمل سے تلاش کرے جس کو اللہ اور اس کے رسول نے قرب کا ذریعہ نہیں ٹھہرایا اس کا عمل باطل اور مردود ہے۔''

اس کے آگے چل کر لکھتے ہیں:

یہاں عبارت میں بدعت اصلیہ کا ذکر تھا اور اس میں بدعت وصفیہ کا ذکر ہے۔

"وأما من عمل عملا أصله مشروع و قربة، ثم أدخل فيه ما ليس بمشروع، أو أخل فيه بمشروع، فهذا أيضا مخالف للشريعة بقدر إخلاله بما أخل، وإدخاله ما أدخل فيه "[1]

''جس عمل کا اصل مشروع اور قربت ہو پھر اس میں عمل کرنے والا غیر مشروع امر کو داخل کرے یا اس میں سے مشروع کا کچھ حصہ چھوڑ دے تو یہ عمل بقدر زیادتی اور نقصان کے شریعت کے مخالف ہو جاتا ہے۔''

معاملات کے بارے میں لکھتے ہیں:

"أما المعاملات كالعقود والفسوخ ونحوهما فما كان منها يغير الأوضاع الشرعية كجعل حد الزنا عقوبة مالية، وما أشبه ذلك، فإنه مردود من أصله لا ينتقل به الملك"[2]

لیکن معاملات جیسے عقود (خرید وفروخت مزدوری وغیرہ) اور فسوخ (طلاق اور نکاح توڑنا اور بیع کی واپسی وغیرہ) جو ان سے شریعت کی وضع بدل دے، جیسے زنا کی حد کو مالی سزا میں تبدیل کرنا، وہ بالکل مردود ہے، اس سے مالک کی ملکیت زائل نہیں ہوتی۔

یعنی معاملات میں نئے کام کے منع ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ شریعت کی مقرر کردہ صورت کو بدل دے، کیونکہ شریعت کی مقرر کردہ صورتوں کو بدلنا ممنوع ہے، امور دنیا میں منع کا مدار نہی پر ہے اور عبادت میں عدم ثبوت سے بھی ممانعت ہو جاتی ہے۔

[1] مصدر سابق.

[2] جامع العلوم والحكم (ص: ٨٤)

اس کے بعد علامہ ابن رجب لکھتے ہیں:

"فدل على أنه ليس كل ما كان قربة في موطن يكون قربة في كل المواطن، وإنما يتبع في ذلك كله ما وردت به الشريعة في مواضعها "[1]

ماسبق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو کام ایک جگہ اللہ تعالیٰ کے قرب کا باعث ہو اس کا ہر جگہ قرب کا باعث ہونا ضروری نہیں بلکہ ہر جگہ شریعت کے ورود کا لحاظ رکھا جائے گا۔

رسول اللہ ﷺ کا ایک فرمان:

صحیح بخاری میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ خطبہ بیان فرما رہے تھے کہ آپ نے ایک آدمی کو کھڑا دیکھ کر اس کے متعلق دریافت فرمایا، لوگوں نے کہا کہ اس شخص کا نام اسرائیل ہے، یہ اس لیے کھڑا ہے کہ اس نے اسی طرح کھڑے رہنے کی نذر مانی ہے۔ آپ نے فرمایا کہ اس کو کہو:

"فليتكلم، وليستظل، وليقعد، وليتم صومه"[2]

کلام کرے، سایہ پکڑے، بیٹھ جائے اور اپنا روزہ پورا کرے۔

اس حدیث سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اگر ایک شے ایک مقام میں باعث قرب ہے تو ضروری نہیں کہ وہ دوسری جگہ بھی باعث قرب ہو، جیسے قیام کہ بہت جگہ نماز، اذان اور عرفات کی دعا میں اور بعض علماء کے نزدیک عرفات کے میدان میں دھوپ میں رہنا عبادت ہے، مگر آپ نے یہاں اس کو بیٹھنے کا حکم دے کر گویا قیام سے روکا اور سایہ کا حکم دے کر گویا دھوپ میں رہنے سے منع کیا کیونکہ عبادات میں موارِدِ شرع کا لحاظ کرنا پڑتا ہے۔

جو باتیں عبادت نہیں ان کو کسی مصلحت کے لیے مقرر کرنا جائز ہے بشرطیکہ ان سے نہی وارد نہ ہو، مثلاً سنہ ہجری کا مقرر کرنا، جنگ کے دستور اور مقدمات وغیرہ کے لیے خاص خاص ہدایات مرتب کرنا، شہروں کی حفاظت کے لیے کوتوال، بیت المال کے لیے باضابطہ رجسٹر، رعایا کی حفاظت کے لیے ایکٹ تجویز کر کے شائع کرنا۔ یہ سب باتیں من وجہ امور دنیا سے ہیں، اس وجہ سے ان میں مصلحت حاضرہ کو ملحوظ رکھ کر ترمیم و تنسیخ اور ردوبدل سب کچھ جائز ہے۔ اگر

[1] جامع العلوم والحكم (ص: ٨٢)

[2] صحيح البخاري: كتاب الأيمان والنذور، باب النذور فيما لا يملك وفي معصية، رقم الحديث (٦٧٠٤)

یہ شرعی امور ہوتے تو ان میں تقرر وتعیین کے بعد ردوبدل جائز نہ ہوتا۔ بعض اہل بدعت جو ان امور کے جائز ہونے سے ہر قسم کے نئے کام کا نکالنا جائز سمجھتے ہیں یہ ان کی کم علمی ہے، وہ نہیں جانتے کہ دینی اور دنیوی امور میں فرق ہوتا ہے۔ دنیوی امور میں اصل یہی ہے کہ ان میں احداث جائز ہے۔ جب تک نہی وارد نہ ہو، اور جو امر من وجہ دینی ہو اور من وجہ دنیوی۔ جس وجہ سے وہ دنیوی ہو، اس اعتبار سے اس میں جدت سے کام لینا جائز ہے۔ جیسے اخبار نکالنا، اگر تجارت کے لیے ہوتو امر دنیا ہے، اگر تبلیغ دین کے لیے ہوتو امر دین ہے۔

امر دین دوقسم کے ہیں: ایک مبادی اور ایک مقاصد۔ مبادی میں مصلحت حادثہ کی بنا پر کسی کام کا نکالنا جائز ہے اور مقاصد میں منع ہے۔ اعتقادات اور عبادات مقاصد میں داخل ہیں۔ صرف ونحو، درس وتدریس، وعظ وتبلیغ مبادی میں داخل ہیں۔ مبادی میں کسی نئے مقتضی کی بنا پر احداث جائز ہے۔ پس اخبار اگر تبلیغ دین کے لیے ہوتو بہر کیف مبادی میں داخل ہے اور مبادی میں احداث مصلحت وقتیہ کی بنا پر جائز ہے۔ حدیث کا لکھنا اور اس کے لیے تفصیلی طور پر قواعد وضوابط بنانا اور کتابوں کا مختلف صورتوں میں لکھنا اور آج کل طبع کرانا اور تبلیغ کے لیے جلسے قائم کرنا مصلحت وقتیہ کی بنا پر جائز ہے مگر عبادات میں احداث جائز نہیں۔ ہم پہلے کہہ آئے ہیں کہ بدعت سنت ترکیہ کی مخالفت کا نام ہے اور سنت ترکیہ اس امر سے عبارت ہے کہ ایک کام کا مقتضی آنحضرت ﷺ کے زمانے میں موجود ہو اور اس کے کرنے سے کوئی رکاوٹ نہ ہو، پھر آپ نے نہ کیا ہو اور بعد میں بھی اس کام کے لیے کوئی نیا مقتضی بندوں کی معصیت کے علاوہ پیدا نہ ہوا ہو، ایسے کام کے ترک کو سنت ترکیہ کہتے ہیں۔ ادلہ کتاب وسنت سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ عبادات میں آنحضرت ﷺ کے بعد نیا مقتضی پیدا نہیں ہوسکتا، صرف ایک صورت ہوسکتی ہے کہ سابق مانع اٹھ جائے، مگر اس امر کے ثابت کرنے کے لیے کہ اس کام کا مقتضی فلاں امر ہے، شریعت کی ضرورت ہے، مجرد عقل سے مقتضی ثابت نہیں ہوسکتا۔

پس عبادات میں یہی بات محقق ہے کہ اس میں نئے کام کا احداث جائز نہیں، اگر کوئی دینی امر عبادات کے قبیل سے نہ ہوتو اس میں نیا مقتضی پیدا ہوسکتا ہے اور اس نئے مقتضی کے مقتضی ہونے پر عمومات سے استدلال کرنا درست ہے۔ اب مندرجہ ذیل امور میں جو احداث

کیا گیا ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ ان میں نیا مقتضی پیدا ہوگیا ہے اور مقتضی کا مقتضی ہونا عموم اُدلہ سے ثابت ہے مثلاً حدیث کی کتابت کا اس قدر اہتمام یہ حادث ہے۔ اس کا مقتضی ضیاع کا خطرہ ہے اور اس کا مقتضی ہونا حفظ شریعت کے ادلہ سے ثابت ہوتا ہے، اگر چہ اس پر قرن اول وثانی میں شاذ ونادر اعتراض کیے گئے مگر جمہور علماء نے اس وقت اس کو بنظر استحسان دیکھا۔ پھر قرن ثالث میں اس پر اجماع ہوگیا، کیونکہ حفظ شریعت واجب ہے اور اس وقت حفظ کا طریقہ یہی تھا جو انھوں نے اختیار کیا اور مقدمہ واجب کا واجب ہوتا ہے۔

مبادی کے صحیح یا باطل ہونے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ یہ مقصد کی طرف پہنچاتے ہیں یا نہیں؟ اس قدر یہ مسئلہ عقلی ہوتا ہے نہ کہ شرعی، ہاں اس لحاظ سے یہ مسئلہ دینی بن جاتا ہے کہ اس کے کرنے پر ثواب کی امید رکھی جائے، اب اس کے لیے دلیل کی ضرورت ہے، مگر عبادات کی طرح اس میں خاص دلیل کی ضرورت نہیں، کیونکہ اس کی بنا مصلحت پر ہے، اس لیے عموم ادلہ سے بھی یہاں کام چل سکتا ہے، اس واسطے یہاں خاص دلیل نہ ہونے سے سنت ترکیہ کی مخالفت لازم نہیں آتی ۔

اور امور دنیا کی بنا چونکہ صرف مصلحت پر ہے (اگر چہ اس کا علم شریعت سے ہوا ہے، جیسے کھجوروں کی تلقیح کے بارے میں جو حدیث گزر چکی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے)اس واسطے مجرد مصلحت کے متحقق ہونے سے اس کی اباحت ثابت ہو جاتی ہے، اس میں کسی خاص یا عام دلیل کی بھی ضرورت نہیں ہوتی، اس واسطے صورت مذکورہ میں سنت ترکیہ کی مخالفت لازم نہیں آتی، مگر جس وقت کسی امر کی ممانعت ہوتو اس صورت میں اس کا کرنا منع ہوگا، یا کسی امر کو اپنی طرف سے واجب وسنت یا حرام ومکروہ سمجھنے لگیں تو اس صورت میں وہ کام ممنوع ٹھہرے گا ۔

مقاصد یعنی عبادات نماز، روزہ، صدقہ اور تلاوت قرآن مجید میں کسی امر کا احداث کسی مصلحت کی بنا پر جائز نہیں، اور امر مطلق کے جمیع جزئیات کو اس طرح ادا کرنا جائز ہے کہ ان میں تقیید اور تخصیص تشریع کی صورت اختیار نہ کرے، جیسے نوافل میں لوگوں کو بلا کر اہتمام کے ساتھ جماعت کرانا اور کھانا رکھ کر قرآن پڑھنے کو متعین کرنا، تیسرا، ساتواں اور چالیسواں صدقہ کے لیے مقرر کرنا، اسی قسم کے امور (جو عبادات میں بصورت التزام کیے جاتے ہیں، جن میں

تشریع کا اعتقاد یا تشریع کا وہم پڑتا ہے) مطلق یا عام ادلہ کے نیچے نہیں رہتے ۔ان بدعات کو مبادی پر، جن میں مصالح مرسلہ کی بنا پر احداث جائز ہے، قیاس نہیں کر سکتے۔ یہ بات یاد رہنی چاہیے کہ مانعین کا یہ مذہب نہیں کہ اگر کسی چیز کا وجود قرون ثلاثہ (صحابہ وتابعین وتبع تابعین کے زمانے) میں ہو تو وہ بدعت نہیں رہتی بلکہ اس چیز کو بدعت سے خارج کرتے ہیں جو ان زمانوں میں بلا انکار رائج ہو، ان پر کوئی نہ کوئی شرعی دلیل ضرور پائی جاتی ہے، جیسا کہ تتبع اور استقراء سے معلوم ہوتا ہے، کیونکہ جو چیزیں ان زمانوں میں بلا انکار رائج ہوئیں یا تو وہ مصالح مرسلہ کے قبیل سے ہیں، جن کے لیے عام ادلہ پائی جاتی ہیں، اگر عبادات سے ہیں تو ایسی چیزیں ہیں جن کا مقتضی آنخضرت ﷺ کے وقت تھا مگر ان کے کرنے سے اس وقت کوئی مانع تھا، جو آنخضرت ﷺ کے بعد اُٹھ گیا، اور بدعات میں یہ دونوں باتیں نہیں ہوتیں۔

بعض عبادات کے تعینات اور تخصصات پر سلف کا انکار:

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بدعت کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ ایک قسم وہ ہے جس کا اصل شریعت سے ثابت نہیں، جیسے وحدت وجود کا اعتقاد، صوفیہ کے بعض اوراد اور اشغال ولطائف کو بدعت اصلیہ کہتے ہیں۔

۲۔ دوسری قسم وہ ہے جس کا اصل شریعت سے ثابت ہو مگر اس کا ڈھنگ اور طریقہ ثابت نہ ہو۔ جیسے ورد لا إله إلا الله، اس کلمہ کا وِرد تو شرع سے ثابت ہے۔[1] مگر اس کا طریقہ کہ "إلا" کو ناف سے نکال کر پیشانی تک پہنچا کر پھر "إله" کو داہنے کندھے پر رکھ کر "لا" کو پھر "إلا الله" کو دل پر مارا جائے جس سے لا کی شکل بن جاتی ہے، ثابت نہیں۔

اسی طرح میت کی طرف سے صدقہ دینا تو ثابت ہے[2] مگر اس کے لیے دن کی تعیین، قرآن کے پڑھنے کا التزام اور قاری کو اس کا حقدار قرار دینا ثابت نہیں، اس کو بدعت وصفیہ کہتے ہیں، یہ بدعت اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوتی ہے۔ اس

---

[1] **حسن**. سنن الترمذي: كتاب الدعوات، باب ما جاء أن دعوة المسلم مستجابة (٣٣٨٣) سنن ابن ماجه: أبواب الأدب، باب فضل الحامدين (٣٨٠٠)

[2] صحيح البخاري، برقم (٢٧٥٦)

واسطے بعض لوگ اصل کو دیکھ کر غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتے ہیں، اس کو دور کرنے کے لیے ہم یہاں صحابہ کے زمانے کا ایک واقعہ بیان کرتے ہیں، جس میں بدعت وصفیہ پر انکار کیا گیا ہے۔

سنن دارمی میں ہے، عمر بن یحیٰ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے باپ سے سنا، وہ اپنے والد سے بیان کرتے ہیں کہ ہم حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے دروازے پر صبح کی نماز سے پہلے بیٹھا کرتے تھے، جب وہ نکلتے تو ان کے ساتھ مسجد میں جاتے۔ ایک دن انتظار میں بیٹھے تھے کہ ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ تشریف لائے اور فرمایا: کیا ابوعبدالرحمٰن (عبداللہ بن مسعود) نکلے؟ ہم نے کہا: نہیں۔ آپ بھی ہمارے ساتھ بیٹھ گئے، جب وہ (عبداللہ بن مسعود) نکلے تو ہم سب اٹھ کر ان کی طرف بڑھے، ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ نے کہا: اے ابوعبدالرحمٰن! میں نے مسجد میں ایک کام دیکھا ہے، الحمدللہ ہے وہ اچھا کام۔ عبداللہ بن مسعود نے فرمایا: کیا ہے؟ ابوموسی نے کہا: اگر زندگی رہی تو عنقریب دیکھ لوگے، پھر بولے کہ میں نے لوگوں کو حلقہ باندھے دیکھا ہے، بیٹھ کر نماز کا انتظار کر رہے ہیں، ہر حلقہ میں ایک آدمی ہے، اس کے آگے سنگریزے ہیں، وہ کہتا ہے: سو دفعہ تکبیر کہو۔ پس وہ سو دفعہ تکبیر کہتے ہیں، پھر کہتا ہے: سو دفعہ "لا إله إلا اللّٰه" پڑھو۔ وہ سو دفعہ لا إله إلا اللّٰه پڑھتے ہیں۔ پھر کہتا ہے: سو دفعہ تسبیح کہو، وہ سو دفعہ تسبیح کہتے ہیں، عبداللہ بن مسعود نے کہا: تم نے انھیں کیا کہا؟ ابوموسی نے کہا: کچھ نہیں، آپ کی رائے کا انتظار ہے۔ عبداللہ بن مسعود نے کہا: تم نے ان کو یہ کیوں نہیں کہا کہ وہ اپنی برائیاں شمار کریں، میں اس بات کا ضامن ہوں کہ ان کی نیکیاں ضائع نہیں ہوں گی۔ پھر عبداللہ بن مسعود اور ہم چلے، یہاں تک کہ آپ نے ان حلقوں میں سے ایک حلقے پر آکر فرمایا: کیا کر رہے ہو؟ وہ بولے: اے ابوعبدالرحمٰن! ہم سنگریزوں پر تکبیر، تہلیل اور تسبیح شمار کر رہے ہیں۔ عبداللہ بن مسعود نے فرمایا: اپنی برائیاں شمار کرو، نیکیوں کا میں ضامن ہوں کہ وہ ضائع نہیں ہوں گی، افسوس ہے تم پر اے امت محمد! کس قدر جلد برباد ہو رہے ہو، تمھارے نبی کے صحابہ کس قدر موجود ہیں؟ ابھی آپ کے کپڑے بھی بوسیدہ نہیں ہوئے، نہ برتن ٹوٹے ہیں، اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے یا تو تمھارا طریقہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے سے بہتر ہے یا پھر تم گمراہی کا دروازہ کھولنے والے ہو۔ وہ بولے کہ اے ابوعبدالرحمٰن! ہم تو خیر کا ارادہ رکھتے ہیں۔ عبداللہ بن

مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا: بہت سے لوگ خیر کا ارادہ رکھتے ہیں مگر ان کو خیر حاصل نہیں ہوتی، رسول اللہ ﷺ نے ہمیں خبر دی تھی کہ (عنقریب) ایک قوم ہوگی جو قرآن پڑھے گی (مگر) قرآن ان کے حلق سے نیچے نہ اترے گا۔ میرے علم میں وہ اکثر لوگ تم ہی سے ہوں گے، یہ کہہ کر وہ لوٹ آئے۔ عمر بن سلمہ کہتے ہیں ہم نے ان حلقوں کے اکثر آدمیوں کو دیکھا، نہروان کے دن (جب حضرت علی رضی اللہ عنہ خوارج سے لڑے) خوارج کی طرف سے ہو کر ہم کو نیزے مارتے تھے۔ ❶

عبداللہ بن مسعود اور ابو موسیٰ اشعری، جو دربارِ نبوی کے فارغ التحصیل تھے، تکبیر، تہلیل اور تسبیح کو (جو نئے طریقہ پر کی جارہی تھی) گمراہی اور اس بدعت کو امت کی تباہی کا سبب قرار دے رہے ہیں اور آنحضرت ﷺ نے جو خوارج کے متعلق پیشین گوئی فرمائی تھی انھی پر چسپاں کر رہے ہیں، حالانکہ جو کام وہ کررہے تھے وہ اصل میں نیک اور مشروع تھا، صرف اس کا طریقہ نیا تھا، اور یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ ہمارا ارادہ نیک ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بعض طریقے اور ڈھنگ اس قسم کے ہیں کہ اگر ان کا التزام بھی نہ کیا جائے پھر بھی ممنوع ٹھہرتے ہیں، کیونکہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس نئے طریقہ کی بنا پر اس ذکر کو بدون ذکرِ اصرار اور التزام کے ممنوع قرار دیا ہے، کیونکہ ممانعت کی اصل وجہ نئے کام کی تحری اور قصد ہے۔ بعض جگہ تحری اور قصد اصرار اور التزام سے سمجھا جاتا ہے، اور بعض جگہ خاص طریقہ کے نکالنے سے بدون اصرار والتزام کے بھی اس کا پتہ چل جاتا ہے، کیونکہ خاص طریقے کے نکالنے کے لیے کسی باعث کی ضرورت ہوتی ہے، وہ مصلحت قدیمہ ہوتی ہے جس کو شارع نے نظر انداز کر کے اس کے خلاف سنت ترکیہ جاری فرمائی ہوتی ہے۔ پس ایسے طریقہ سے ایجاد میں ایک قسم کی تشریع (شریعت مقرر کرنے) کا وہم پڑتا ہے اور ممانعت کی یہی وجہ ہے۔

اعتراض:

بعض اہل بدعت نے اس حدیث پر اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، یہ عبداللہ بن مسعود کی دوسری حدیث کے خلاف ہے، جس میں یہ ذکر ہے کہ آپ ہر خمیس (جمعرات) وعظ فرمایا کرتے تھے۔ ❷ یعنی وہ خود ایسی تخصیص اور تعیین کے قائل تھے جو ثابت نہیں، وہ منع کیسے کرتے؟

❶ **حسن**. سنن الدارمي: باب في كراهية أخذ الرأي (٢٠٨)

❷ صحيح البخاري: كتاب العلم، باب من جعل لأهل العلم أياما معلومة (٧٠)

جواب:

ایک حدیث کسی دوسری حدیث کے مخالف ہونے کی وجہ سے ضعیف نہیں ٹھہرتی بلکہ سند کو دیکھا جاتا ہے، اگر راوی سب ثقہ ہوں اور صحت کی باقی شرائط بھی پائی جائیں تو حدیث صحیح ہوگی۔ اور مخالف ہونے کی صورت میں اگر واقعی مخالف ہو اور معارض حدیث سے کسی وجہ سے کمزور ہو تو مرجوح ہوگی، مگر یہاں معاملہ کچھ اور ہی ہے، نہ حدیث دوسری حدیث کے معارض ہے اور نہ اس کی سند میں کوئی ضعف ہے۔ اس کی سند اس طرح ہے:

"أخبرنا الحكم بن المبارك أخبرنا عمروبن يحيى قال: سمعت أبي يحدث عن أبيه قال: كنا نجلس على باب عبد الله... الخ"

۱۔ "الحكم: صدوق ربما وَهم (تقريب) ذكره ابن حبان في الثقات" (تهذيب)[1]

۲۔ عمرو بن یحییٰ کا باپ یحییٰ بن سعید اور یحییٰ کا باپ سعید سب ثقہ ہیں۔ (تقریب)[2]

جب راوی سب ثقہ ہوں اور سند میں بھی کسی قسم کا انقطاع نہیں تو حدیث قابل احتجاج ہوئی۔

باقی رہا حدیث کا معارض ہونا تو وہ دو امر پر موقوف ہے:

۱۔ ایک امر یہ ہے کہ وعظ اور ذکر دونوں ایک ہی قسم سے ہیں۔

۲۔ دوسرا امر یہ ہے کہ خمیس کی تخصیص عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اپنی طرف سے کی ہو۔

اور یہ دونوں امر ثابت نہیں۔

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ وعظ مبادی میں داخل ہے اور ذکر عبادت میں، پس ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، جو درست نہیں ہے۔ یہ دونوں امر ایک قسم کے نہیں بلکہ الگ الگ قسم کے ہیں۔ دوسرے امر کے متعلق عرض ہے کہ جب پہلا امر متحقق نہ ہوا تو اب دوسرے امر میں بحث کی ضرورت نہیں مگر واقعہ کی تحقیق کے لیے ہم کچھ لکھتے ہیں۔ بخاری کی تبویب اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے استدلال سے معلوم ہوتا ہے کہ وعظ کے لیے ایام کی تخصیص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، خواہ خمیس کی تخصیص دلیل خاص سے ہو یا عام سے۔

---

[1] تقريب التهذيب (ص:٢٦٤) تهذيب التهذيب (٢/ ٤٣٨) الثقات لابن حبان (١٩٥/٨)

[2] تقريب التهذيب (ص:٣٨٥، ٧٤٨)

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ایک روایت ہے، کہ اس وقت تمھارا کیا حال ہوگا جب تم میں فتنہ اُٹھ کھڑا ہوگا؟ (یعنی بدعات کی کثرت ہوگی) اس میں بڑے بوڑھے اور چھوٹے بڑے ہو جائیں گے، لوگ اس کو سنت بنا لیں گے، جب اس (بدعت) کو بدلا جائے گا تو کہیں گے کہ سنت بدل گئی، یعنی بدعات کو سنت سمجھیں گے اور سنت کی جگہ بدعت پر عمل کریں گے۔[1]

جب کسی تخصیص وتقیید میں یہ خیال پیدا ہونے لگے یا اس کے پیدا ہونے کا احتمال ہو کہ یہ سنت ہے تو اس وقت ایسی تخصیص شریعت حقہ میں تحریف سمجھنی چاہیے، اور یہ بات بالکل واضح ہے کہ شریعت حقہ کی تحریف حرام ہے اور حرام کا ذریعہ بھی حرام ہوتا ہے، پس ایسی تخصیص کا نکالنا اور اس پر عمل کرنا بھی حرام ہوگا۔

شاہ اسماعیل رحمہ اللہ کا بیان:

مولانا اسمٰعیل شہید فرماتے ہیں: (ان کی کتاب فارسی میں ہے، اس کا ترجمہ لکھا جاتا ہے)

"تعیینِ اوراد، اذکار، ریاضات، خلوات، اربعینات، نوافل عبادات، تعیین اوضاع اذکار مانند جہر واخفاء وضربات مراقبات برزخیہ اور التزام طاعات شاقہ، اکثر کی نسبت بدعات حقیقیہ ہیں، کیونکہ وہ ان کو کمال شرعی یا مکملات سے جانتے ہیں۔ اور یہ بنسبت خواص کے جو محض وسائل جان کر ان کی تعلیم وترویج میں کوشش کرتے ہیں، یہ بدعات حکمیہ ہیں۔ ہاں اخص الخواص جو محض وسیلہ جان کر بعض اشخاص کے لیے جن کے نفوس سخت غبی وعاصی واقع ہوتے ہیں ان امور کی تعلیم دیتے ہیں اور ان کو سبز باغ کی نمائش کے ساتھ خدا کی طاعت کی طرف مائل کرتے ہیں۔ صرف ناقص استعداد کی اصلاح کے لیے ضرورت کے مطابق وسائل کی طرح بلا التزام وترویج واہتمام کچھ ان سے کام لیتے ہیں، اگر ان سے امور مذکورہ اتفاقاً اور وقتی مصلحت کا لحاظ رکھتے ہوئے صادر ہوں تو ان کو بدعات نہیں کہہ سکتے۔ یہاں صرف ان لوگوں میں کلام ہے جو ان امور کو شریعت کی طرح اس پر ہمیشگی کرتے ہیں۔"[2]

---

[1] **صحيح**. سنن الدارمي: باب تغير الزمان وما يحدث منه (١٩٠)

[2] صراط مستقیم، باب دوم (ص: ٤٣)

حافظ ابن تیمیہ ان امور کو مبادی میں داخل نہیں کرتے، اس لیے ان کی تحقیق میں یہ امور ہر طرح سے بدعت میں داخل ہیں۔[1]

اس امر کی ذرا وضاحت کہ بدعات عام اور مطلق ادلہ کا فرد کیوں نہیں؟

عام طور پر جن افراد پر مطلق کا اطلاق ہوتا ہے ان کی تین چار قسمیں ہیں:

۱۔ ایک قسم وہ ہے جس کی تخصیصات ایسی ہوں جن کے بغیر خارج میں کوئی فرد نہ پایا جائے، جیسے نماز ایک مطلق شے ہے، خارج میں مختلف صورتوں میں پائی جاتی ہے، فرض اور نفل کی صورت میں اس کا وجود ہوتا ہے، فرضوں میں ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر ہیں، نوافل میں سنتیں اور دیگر نوافل داخل ہیں۔ ان میں سے بعض کے لیے وقت کی تعیین ہے اور بعض کے لیے نہیں۔ شریعت نے نماز کے افراد کے لیے جن شرائط یا قیود کو لازمی یا مستحسن قرار دیا ہے ان کے ساتھ جو نماز پڑھی جائے گی، وہ افراد کی پہلی قسم میں داخل ہے۔

۲۔ دوسری قسم وہ ہے جس کی تخصیصات ایسی ہیں جن کے بغیر خارج میں افراد کا پایا جانا محال یا مشکل نہیں۔ جیسے ذکر کے لیے جہر مخصوص جس کا ثبوت شریعت میں نہیں ملتا، اور نہ بخصوصہ اس کی ممانعت وارد ہوئی ہو۔ ایسی قیود کے متعلق اگر یہ خیال ہو کہ یہ مبادی ہیں، مقاصد نہیں (یعنی یہ جہر عبادت نہیں) ان پر اصرار و التزام نہ کیا جائے جس سے ان کے مشروع ہونے کا وہم پڑے تو مولانا اسمٰعیل شہید رحمہ اللہ کے خیال کے مطابق ایسا کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ چیزیں مبادی بن سکتی ہیں۔

۳۔ تیسری قسم وہ ہے جن کی تخصیصات تو دوسری قسم کی طرح ہیں مگر ان کو اس طرح کیا جائے کہ اس سے ان قیود کے ساتھ اس کے مشروع ہونے کا وہم پڑے، یہ قسم بدعت ہے اور حقیقت میں یہ قسم مطلق کا فرد نہیں۔

۴۔ چوتھی قسم وہ ہے جن میں غیر ثابت قیود کے ساتھ اس کو مقاصد میں سمجھا جائے یا اس پر اصرار کیا جائے، یہ قسم بھی بدعت ہے اور تیسری قسم کی طرح مطلق دلیل کا فرد نہیں۔ یعنی جو ذکر کی اباحت یا استحباب یا وجوب کی ادلہ ہیں ان سے ایسے ذکر کے استحباب وغیرہ پر

[1] مجموع الفتاوی (۱۰/ ٤٠٤)

استدلال نہیں کر سکتے جس کا ذکر تیسری یا چوتھی قسم میں ہے۔

"قال الهروي في بعض مصنفاته: اعلم أن إطلاق الإنسان على زيد مثلا من حيث أنه إنسان، مع عزل النظرعن خصوصيته إطلاق حقيقي لأنه استعمال اللفظ فيما وضع له، وأما إطلاقه عليه من حيث الخصوصية فهو مجازي، لأنه استعمال اللفظ للمعنى الكلي في غير الموضوع له، وهو الفرد المخصوص"

زید پر اگر انسان بولا جائے اور زید کی اس خصوصیت کا لحاظ نہ رکھا جائے جو اس کو دوسرے افراد سے ممتاز کرتی ہے تو یہ اطلاق حقیقی ہوگا، کیونکہ اس وقت انسان ایسے معنی میں استعمال ہوا ہے جس کے لیے موضوع ہے۔ اگر زید پر اس کا اطلاق اس خصوصیت کے لحاظ سے ہو جو اس کو دیگر افراد سے الگ کرتی ہے تو اس صورت میں انسان کا اطلاق زید پر مجازی ہوگا، کیونکہ اس وقت انسان ایسے معنی میں استعمال کیا گیا ہے جس کے لیے وضع نہیں کیا گیا۔

اس عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ تیسری اور چوتھی صورت میں عمومِ ادلہ سے استدلال درست نہیں کیونکہ ان دونوں صورتوں میں کلی یا عام کا اطلاق ان پر مجازی ہے، اور جب حقیقی معنی ہو سکے تو مجازی معنی مراد لینا منع ہوتا ہے۔

ایک شے جب کسی شے کے ساتھ جمع ہو تو بعض وقت ایسی صفت پیدا ہو جاتی ہے جس سے شے کا حکم بدل جاتا ہے۔ شرح اشارات میں ہے:

"واعلم أن حصول الجملة من أجزائه يكون على ثلاثة أنواع: أحدها: أن لا يحصل عند اجتماع الأجزاء شيء غير الاجتماع، كالعشرة الحاصلة من آحادها، والثاني: أن يحصل هناك مع الاجتماع هيئة أو وضع ما متعلقة بالاجتماع، كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف، والثالث: أن يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل أو استعداد ما، كالمزاج الحاصل بعد الاستقصاء، والحاصل في الأول شيء، والثاني شيء مع شيء وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء"

''مجموعہ کے حصول کی تین صورتیں ہیں۔(۱) اجتماع اجزاء کے سوا کچھ حاصل نہ ہو، جیسے دس۔(۲) اجزاء کے جمع ہونے سے کوئی ایسی شکل اور وضع حاصل ہو جو اجتماع کے متعلق ہو، جیسے مکان کی شکل جو دیواروں اور چھت کے اکٹھا ہونے سے بنتی ہے۔ (۳) اجزاء کے جمع ہونے سے ایسی شے حاصل ہو جو کسی فعل یا استعداد کا مبدأ ہو۔ جیسے مزاج جو عناصر کے جمع ہونے سے حاصل ہوتی ہے۔اول میں صرف شے ہی ہوتی ہے۔ دوم میں ایک شے ایک شے کے ساتھ حاصل ہوتی ہے۔ سوم میں ایک شے ایک شے سے ایک شے کے ساتھ حاصل ہوتی ہے۔''

اس تحریر میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک شے کے اجزاء اگر انفرادی طور پر الگ الگ سب جائز ہوں تو ان کے جمع ہونے کی صورت اگر پہلی ہو تو حکم نہیں بدلتا اور باقی دو صورتوں میں بدل جاتا ہے۔ اب ان بدعات میں غور کرنا چاہیے جہاں ان بدعات میں انفرادی طور پر سب اجزاء تو جائز ہوتے ہیں، کیونکہ ان کا ثبوت شریعت میں ملتا ہے، مگر مجموعہ سے چونکہ ایک شکل ایسی تیار ہوتی ہے جس کا شریعت میں کوئی ثبوت نہیں ملتا اس لیے وہ مجموعہ منع ہوگا۔ الگ الگ اجزاء کے جواز سے مجموعہ کے جواز پر استدلال نہیں ہوسکتا، مثلاً نماز کے لیے رکوع، قیام، سجود و قراءت وغیرہ اجزاء ہیں اور مجموعہ کا نام نماز ہے۔ نماز کے اجزاء کے لیے وضو شرط نہیں، مگر نماز کے لیے وضو شرط ہے۔ بغیر وضو کے نماز نہیں ہوتی۔[1] اسی طرح اوقات مکروہہ (سورج کے چڑھنے، ڈوبنے اور سر پر ہونے کے اوقات)[2] میں نماز نفل بدون عذر منع ہے مگر نماز کے اجزاء جائز ہیں، یہی حال بدعات کا ہے۔ بعض میں وقت کی تعیین ہوتی ہے اور بعض میں کھانے کی تخصیص اور بعض میں بعض امور کے جمع کرنے کی صورت ہوتی ہے، یہ قیود اس قسم کے ہیں کہ ان سے شے بدل جاتی ہے، مثلاً ظہر اور عصر میں وقت کے اختلاف سے نام بدل جاتے ہیں، تہجد اور ضحیٰ میں صرف وقت کا فرق ہے، بعض جگہ وقت معین جواز کے لیے شرط ہوتا ہے، جیسے فرائض کے ادا کرنے کے لیے، اور بعض جگہ وقت تکمیل کے لیے شرط ہوتا ہے، جیسے نماز ضحیٰ کے لیے وقت معین۔ یہی حال تیجے، ساتویں اور چالیسویں کا ہے کہ ان میں عوام وقت کو

---

[1] صحيح البخاري: كتاب الوضوء، باب لا تقبل صلاة بغير طهور (١٣٥)

[2] صحيح مسلم: كتاب صلاة المسافرين، باب الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها (٨٣١)

اس طرح لازمی قرار دیتے ہیں کہ آگے پیچھے کرنا ممنوع خیال کرتے ہیں اور خواص وقت کو بہتر خیال کرتے ہیں، پس لامحالہ یہ امور بدعات ہوں گے۔

بعض اہل بدعت ان تعینات پر عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی وعظ کے لیے تخصیص[1] سے استدلال کرتے ہیں اور یہ نہیں سمجھتے کہ علت اور مصلحت میں فرق ہوتا ہے۔ قیاس میں علت کی ضرورت ہوتی ہے، صرف مصلحت کی بنا پر قیاس درست نہیں ہوتا۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں علم المصالح والمقاصد اور علم الشرائع والاحکام کی بحث مفصل طور پر لکھی ہے۔[2] جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حلال وحرام کرنے اور کسی امر کو رکن یا فرض بنانے، اندازے اور نصاب مقرر کرنے میں اب مصلحت کو کوئی دخل نہیں۔ یعنی ان امور کو مصالح کی بنا پر ثابت نہیں کر سکتے، اگر چہ ان کی شرعی تعیین میں اول مصالح کو دخل تھا مگر اب حکم کی بنا یہ نہیں ہے اور قیاس صرف اس وقت درست ہو سکتا ہے جب علت منضبط ہو۔ إعلاء کلمة الله، اس کی اشاعت میں کوشش کرنے، لوگوں کی اصلاح اور ان کے رسوم کی بنا مصلحت پر ہے۔ ان میں مصلحت کی بنا پر حکم لگانا درست ہے۔ یہ بحث میں نے الاصلاح حصہ اول میں مفصل لکھی ہے۔

شاہ ولی اللہ "باب إحكام الدين من التحريف" میں لکھتے ہیں:

"جن اسباب کی بنا پر دین میں تغیر اور تبدل ہوتا ہے ان میں سے ایک سبب استحسان بھی ہے، اس کی حقیقت یہ ہے کہ شارع ہر حکمت کے لیے کسی شے کو، جس میں عام طور پر وہ حکمت پائی جاتی ہے، اس حکمت کا مظنہ (حکمت کے پائے جانے کی جگہ جہاں غالباً وہ حکمت پائی جاتی ہے) قرار دیتا ہے اور اس کی تشریع فرماتا ہے، تو ایک شخص یہ دیکھ کر تشریع کے بعض اسرار لے کر بعض مصلحتوں کی بنا پر، جن کو اپنی عقل کے مطابق جانتا ہے، اپنی طرف سے شریعت مقرر کرنی شروع کر دیتا ہے، جیسے یہود نے حدود کے متعلق یہ سمجھا تھا کہ حدود زجر کے لیے ہیں، رجم میں اختلاف اور لڑائی کا خطرہ ہے، اس لیے منہ سیاہ کرنے اور درے لگانے کو زیادہ قرین

---

[1] حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ہر جمعرات کے دن لوگوں کو وعظ کیا کرتے تھے، ایک آدمی نے کہا: آپ ہمیں روزانہ وعظ کیا کریں، ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا: مجھے خطرہ ہے کہ کہیں تم اکتا نہ جاؤ۔ (صحيح البخاري: كتاب العلم، باب من جعل لأهل العلم أياما معلومة، برقم (۷۰)

[2] حجة الله البالغة (ص: ۱۲۹-۱۳۱)

قیاس سمجھ کر مقرر کیا۔ اس قیاس کے متعلق مشہور ہے: "أول من قاس إبليس"[1] پہلا قیاس کرنے والا ابلیس ہے (امام) شعبی کہتے ہیں: "لئن أخذتم بالمقاييس لتحرمن الحلال ولتحلن الحرام"[2] ''اگر تم قیاس پر عمل کرو گے تو حلال کو حرام اور حرام کو حلال کرو گے۔'' اس سے مراد وہی قیاس ہے جو کتاب وسنت سے استنباط نہ کیا جائے۔''[3]

اس عبارت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ صرف مصلحت کی بنا پر قیاس کرنا، جیسا کہ اہل بدعت کا دستور ہے، دین کو بدل دیتا ہے۔ صرف مصلحت کی بنا پر قیاس کرنے والا دین کا محرف اور یہود کی طرح ہے۔ خاص کر وہ مصلحت جو آنحضرت ﷺ کے وقت موجود ہو اور اس کے اعتبار کرنے سے کوئی امر مانع نہ ہو اور بعد میں کوئی ایسا نیا مقتضی بندوں کی نافرمانی کے بغیر پیدا بھی نہ ہوا ہو، جو اس کے اعتبار کی شرعی شہادت بنے، ایسی مصلحت کی بنا پر حکم مقرر کرنا اللہ تعالیٰ کے منصب تشریع پر قابض ہونے کی کوشش کرنا ہے۔

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے جو وعظ میں تخصیص کی ہے وہ اپنی یا سامعین کی سہولت کے لیے تھی۔ اور مبادی میں اس کی اجازت ہے، اس کو شریعت مستمرہ نہیں بنایا تھا کہ سب لوگ اس پر بلا وجہ عمل کرنے لگے ہوں، جیسے تیجے ساتویں وغیرہ میں ہوتا ہے۔ پس ان بدعات کو وعظ پر قیاس کرنا باطل ہے۔ نیز وعظ کے لیے وقت مقرر کرنے کی مصلحت فرصت ہے اور فاتحہ مرسومہ میں (کام کا خوش اسلوبی سے پورا ہونا) یہ ایسی مصلحت ہے جس میں زمان اور مکان کے اختلاف سے کم اختلاف ہوتا ہے، قیاس کے لیے حکم اور علت میں مساوات ہوتی ہے مگر یہاں ایسا نہیں۔ کیونکہ وعظ میں حکم بعض کے لیے تخصیص کا اور فاتحہ مرسومہ میں سب دنیا کے لیے اور یہ دونوں حکم الگ الگ ہیں، کیونکہ دوسری صورت تشریع کی ہے۔ اس سے لازم آتا ہے کہ شارع پر ایک قسم کا اضافہ کیا جائے، اور پہلی صورت میں صرف مصلحت حاضرہ کی بنا پر تخصیص ہے۔ نیز وعظ میں تعیین ثابت ہے اور فاتحہ مرسومہ میں ثابت نہیں، وہ مقید ہے اور یہ مطلق دونوں الگ الگ حکم ہیں، مطلق کو مقید پر محمول کرنا ایسی صورت میں جائز نہیں۔

---

1. یہ ابن سیرین رحمہ اللہ کا قول ہے۔ (سنن الدارمي: ١/ ٦٥)
2. سنن الدارمي (١/ ٦٥)
3. حجة الله البالغة (ص: ١٢١)

وعظ میں تعیین:

سوال: کیا وعظ میں اب جمعرات کی تعیین منع ہے؟ اگر منع نہیں تو صدقہ کی تعیین کی طرح ہوئی۔

جواب: اگر مصلحت حاضرہ ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ لیکن یہ تعیین تیجے کی تعیین کی طرح نہیں، کیونکہ تیجے کی تعیین میں ایسی مصلحت بیان کی جاتی ہے جو آنحضرت ﷺ کے وقت سے لے کر اب تک بلکہ ہمیشہ پائی جاتی ہے۔ نیز یہ ایسی مصلحت ہے جس کا شارع نے اعتبار نہیں کیا۔ اس کے اعتبار سے سنت ترکیہ کی مخالفت لازم آتی ہے۔ بخلاف وعظ کی مصلحت کے کہ وہ ابدیہ (ہمیشہ) نہیں، کیونکہ فرصت کا ہمیشہ جمعرات کو ہونا ضروری نہیں۔ یہ اس صورت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ سے جمعرات کی تعیین ثابت نہ ہو، اگر ثابت ہو تو پھر اس کی تعیین کے جواز کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ نیز قیاس اس جگہ جاری ہوتا ہے جہاں ممانعت وارد نہ ہوئی ہو، مگر اس جگہ ممانعت بھی وارد ہو چکی ہے۔ تیجے کی ممانعت پر جو اُدلہ ہیں یہاں ان میں سے ہم چند پر اقتصار کرتے ہیں۔ اخیر رسالہ میں بالاختصار ان کو جمع کر دیا ہے جن کی تعداد دس ہے۔

تیجے کی ممانعت پر دلائل:

۱۔ پہلی دلیل: چونکہ بدعت ہے، جیسے ہم بیان کر چکے، اور اس کا بدعت ہونا صرف تعیین یوم ہی کی وجہ سے نہیں بلکہ اور وجوہ سے بھی ہے۔

۲۔ دوسری وجہ اس کے بدعت ہونے کی یہ ہے کہ اس میں صدقہ کی تعیین بلا وجہ طعام کے ساتھ ہے، اس کی ضرورت ہو یا نہ ہو۔ صدقات کسی حاجت کے پورا کرنے کے لیے ہوتے ہیں، اگر کسی فقیر کو جوتی کی ضرورت ہو تو اس کو روٹی دینے سے کیا مطلب؟ اگر روٹی کی جگہ پاجامہ دیا جائے تو بھی ایک بے معنی بات ہے، بلکہ ایک طرح کا اسراف ہے۔

۳۔ تیسری وجہ اس کے بدعت ہونے کی یہ ہے کہ طعام کے ساتھ قرآن کی تخصیص شریعت مستمرہ کی طرح کی گئی ہے، یہاں تک کہ جو نہ کرے اس پر اعتراض کیا جاتا ہے، گویا اس کو ضروری سمجھ لیا گیا ہے۔

۴۔ چوتھی وجہ اس کے بدعت ہونے کی یہ ہے کہ اس کا مصرف غسل دینے والا امام مسجد بنا لیا گیا ہے، عوام یہی سمجھتے ہیں کہ قاری یا امام کو دینا ضروری ہے۔ چنانچہ رسمی علماء اگر ان کے اپنے دائرہ عمل سے ان خیرات کو نکالا جائے تو شور ڈالتے ہیں اور ہر محلّہ والا امام اپنا حق تصور کرتا ہے۔

ان تمام وجوہ سے تیجا بدعت ہوگا اور بدعت کی مذمت میں سینکڑوں حدیثیں وارد ہوچکی ہیں، اس جگہ دو حدیثیں ان کی شرح کے ساتھ لکھی جاتی ہے، کیونکہ ان کے معنی میں بعض اہل بدعت کچھ اختلاف کرتے ہیں۔

بدعت کی مذمت میں دو احادیث:

۱۔ حدیث اول: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"(متفق عليه)[1]

جو ہمارے اس کام (دین) میں ایسی بات ایجاد کرے جو اس سے نہ ہو مردود ہے۔

کسی چیز کا دین سے نہ ہونا یہ ہے کہ اس معین شے پر کوئی خاص یا عام لفظی یا معنوی دلیل نہ ہو، اور ایسے امر محدث کی دو صورتیں ہیں: یا تو بدعت ہونے کے علاوہ بھی کسی خاص یا عام دلیل سے ممنوع ہوگا یا صرف بدعت ہونے کی بنا پر ممنوع ہوگا۔ اس کی پھر دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ شریعت کے حدود کا خیال نہ رکھا جائے۔ مثلا نماز بدون سجود وتشہد کے پڑھی جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اپنی طرف سے حد بندی کر دی جائے، جیسے تیجے وغیرہ بدعات میں ہوتا ہے۔ یہ حدیث ان تینوں صورتوں کو شامل ہے۔

اہل بدعت کی طرف سے اعتراض:

''اس حدیث میں جنس محذوف ہے، وہ "منہ" کا جس سے تعلق ہے۔ سو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ جو شخص ہمارے دین میں ایسی شے نکالے جو قرآن وحدیث کی جنس سے نہ ہو وہ مردود ہے۔ اور جنس کا حال یہ ہے کہ اپنے انواع افراد کو شامل ہوتی ہے۔ جب جنس کی نفی ہوئی اور اس کا شمول نہ رہا وہ بھی قرآن وحدیث کی غیر اور مخالف ہوئی۔''

[1] صحيح البخاري، برقم (٢٦٩٧) صحيح مسلم، برقم (٤٤٩٢)

جواب:

یہ عبارت بچند وجوہ محل نظر ہے:

۱۔ جنس محذوف کو "منه" کا متعلق قرار دینا صحیح نہیں، کیونکہ متعلق اس کا مذکور ہے اور وہ "لیس" ہے۔

۲۔ اگر محذوف مقدر ہو تو یا فعل "ثبت" ہوگا یا اسم ثابت یا موجود، فعل اور مشتق کو جنس کہنا بھی درست نہیں۔

۳۔ یہاں نفی "لیس" کے اسم کی ہے۔ وہ ضمیر ہے جس کا مرجع "ما" ہے۔ جو امر محدث سے عبارت ہے، نہ کہ جنس سے۔

۴۔ آخری عبارت: ''جب جنس کی نفی ہوئی... الخ'' بالکل لغو اور بے ہودہ ہے۔ کیونکہ جنس محدث کی نفی سے اس قسم کی مخالفت لازم نہیں آتی جس کو اہل بدعت سمجھ رہے ہیں، اور جیسے اہل سنت کا خیال ہے کہ بدعت سنت ترکیہ کے مخالف ہوتی ہے اس صورت میں ہر چیز جو شریعت سے ثابت نہ ہو قرآن وحدیث کا غیر ہوگی کیونکہ قرآن وحدیث ایک شے ہوگی۔ اور بدعت اور شے۔ "الاثنان غیران" (دو چیزیں ایک دوسرے سے غیر ہوتی ہیں) فلاسفہ کا ایک واضح مسئلہ ہے۔

حدیث مذکور کے ہم معنی ایک اور حدیث ہے:

"من صنع أمرا على غير أمرنا فهو رد "[1]

جو ایسا کام کرے جس کے متعلق ہمارا حکم نہ ہو وہ مردود ہے۔

یہ حدیث بھی عام ہے اور ہر محدث کو شامل ہے، اور جو امر محدث ہوگا وہ شرع کے لیے مضر ہوگا، کیونکہ اس میں صاحب شرع کا مقابلہ اور اس کی مخالفت ہوگی۔ پس ''علی'' جو ضرر کے لیے ہے اس کا معنی بھی پایا گیا، اور علی ہمیشہ ضرر کے لیے نہیں آتا، جیسے: صلی اللہ علیہ وسلم۔

دوسری حدیث:

"من ابتدع بدعة ضلالة، لا يرضاها الله ورسوله، كان عليه من الإثم مثل آثام من عمل بها" (ترمذی)[2]

---

[1] **صحيح**. مسند أحمد (٦/ ٧٣) رقم الحديث (٢٤٤٥٠) الموسوعة الحديثية (٤٠/ ٥٠١٧)

[2] **ضعيف**. سنن الترمذي: كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدعة (٢٦٧٧) ←

جو شخص بدعت ضلالت (گمراہی کی بدعت) نکالے، جس کو اللہ اور اس کا رسول پسند نہیں کرتے۔ اس کو اس بدعت پر عمل کرنے والوں کے برابر گناہ ہوگا۔

اس حدیث میں بدعت کے بعد جو لفظ ضلالت وگمراہی یا لفظ "لا یرضا ھا اللّٰہ ورسولہ" (جس کو اللہ اور اس کا رسول پسند نہیں کرتے) وارد ہوا ہے۔ اس سے بدعت کی مذمت بیان کرنی مقصود ہے۔ بدعت کی تقسیم کی طرف اشارہ کرنا مقصود نہیں۔ جیسے "الشیطان الرجیم" میں لفظ رجیم (راندہ ہوا) مذمت کے لیے ہے، تخصیص کے لیے نہیں۔ اسی طرح "بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم" میں رحمٰن اور رحیم مدح کے لیے ہیں، نہ کہ تخصیص کے لیے۔ اس طرح قرآن میں آیت: ﴿اَشْرَكُوْا بِاللّٰهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهٖ سُلْطٰنًا﴾ [آل عمران: ۳/ ۱۵۱] (اللہ کے ساتھ ایسی چیز کو شریک ٹھہرایا جس پر اللہ نے کوئی دلیل نہیں اتاری) صرف مذمت اور واقعی صورت بیان کرنے کے لیے ہے، نہ کہ تقسیم کے لیے۔

ہاں اتنی بات ضرور یاد رکھنی چاہیے کہ اس کے لیے قرینے کی ضرورت ہے اور اس جگہ قرینہ موجود ہے۔ کیونکہ آنحضرت ﷺ نے دوسری جگہ فرمایا ہے: "وکل بدعة ضلالة"[1] ہر بدعت گمراہی ہے۔

پس ضلالت کی قید اتفاقی ہوگی، جس سے غرض بدعت کی مذمت ہے اور اسی طرح دوسری صفت "لا یرضا ھا اللّٰہ ورسولہ" (جس کو اللہ اور اس کا رسول پسند نہ کرے) بھی اتفاقی ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ بدعت ضلالت بھی دو قسم پر ہو، ایک وہ ہو جس پر اللہ اور اس کا رسول راضی ہو، اور یہ باطل ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بدعت کا لفظ یہاں لغوی معنی میں مستعمل ہے اور بصورت اضافت یہی معنی متعین ہے، کیونکہ شرعی معنی کے اعتبار سے بدعت خاص اور گمراہی عام ہوگی۔ خاص کی اضافت عام کی طرف نحویوں نے منع لکھی ہے۔ چند شاذ صورتیں ہیں جن میں مضاف خاص اور مضاف الیہ عام ہے، اس صورت میں بدعت کی تقسیم ہوسکتی ہے، ایک بدعت ضلالت اور ایک بدعت ہدایت، مگر شرعی معنی کے اعتبار سے تقسیم درست

← اس کی سند میں کثیر بن عبداللہ بن عمرو بن عوف المزنی ضعیف ہے۔ دیکھیں: تقریب التهذيب (ص: ۸۰۸) برقم (۵۶۵۲)

[1] صحیح مسلم: كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة (۸۶۷)

نہیں، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بدعت کا استعمال اس کے بعض معنی میں ہوا ہو، اس کو تجرید کہتے ہیں۔ جیسے ﴿اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا﴾ [بني إسرائيل: ١/١٧] (اللہ تعالی اپنے بندے کو رات کو لے گیا۔) اس آیت میں "أسری" کا لفظ ہے۔ جس کے معنی ہیں رات کو لے گیا۔ مگر اس جگہ صرف ''لے گیا'' معنی کرتے ہیں، کیونکہ "لیل" رات کو الگ بیان کیا ہے۔ یہی مطلب 'بدعة ضلالة" کا ہے کہ بدعت کو گمراہی لازم ہے کیونکہ ہر بدعت گمراہی ہے۔ جب ضلالت (گمراہی) کا لفظ ذکر کیا تو اس صورت میں بدعت سے صرف نیا کام مراد لیا جائے گا۔ اگر بدعت کا معنی شرعی لیا جائے تو اس صورت میں ضلالت کا لفظ مضاف الیہ نہیں ہوگا بلکہ صفت ہوگا یا بدل۔

اور یہاں ایک اور بات بھی ہے جو یاد رکھنے کے قابل ہے کہ بعض اوقات لفظ کی دلالت میں موقع اور محل کے اعتبار سے فرق ہو جاتا ہے، اگر اکیلا مستعمل ہو تو اس کا مفہوم کچھ اور ہوتا ہے اور اگر کسی خاص لفظ کے ساتھ ذکر ہو تو اس سے کچھ اور مفہوم سمجھا جاتا ہے، پس بدعت کا لفظ جو ضلالت کے ساتھ مستعمل ہوا ہے اگر اس استعمال میں بدعت کا عام معنی مراد لیا گیا ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جب بدعت کا لفظ بدون کسی قید کے ذکر ہو وہاں بھی یہی معنی مراد لیا جائے۔

میں پہلے بیان کر آیا ہوں کہ اہل بدعت اور اہل سنت بدعت شرعیہ کے متعلق تسلیم کرتے ہیں کہ اس کی تقسیم نہیں ہوسکتی۔ صرف تعریف میں اختلاف ہے، اکثر اہل سنت یہ تعریف کرتے ہیں کہ جو چیز بدون اذن شرع حادث ہو وہ بدعت شرعیہ ہے، اور اہل بدعت یہ کہتے ہیں کہ جو چیز اس حق کے خلاف نکالی جائے جو آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے وہ بدعت شرعیہ ہے، اور خلاف حق کا یہ معنی کرتے ہیں کہ کسی سنت یا واجب کے خلاف ہو، اور سنت سے مراد منطوق لیتے ہیں۔ دونوں فریق کے نزدیک بدعت شرعیہ گمراہی ہوگی، پس جامع ترمذی کی حدیث میں جو لفظ ضلالت آیا ہے اس سے بدعت شرعیہ کی تقسیم پر استدلال کرنا کسی فریق کے نزدیک درست نہیں، کیونکہ اس صورت میں اگر بدعت کی تقسیم بعض احادیث کے الفاظ سے مفہوم ہوتی ہو تو بالاتفاق وہاں بدعت کا اطلاق غیر شرعی ہوگا۔

تنبیہ:

ہم شروع رسالہ میں بدعت کی مختلف تعریفوں میں تطبیق دے چکے ہیں اور یہ بھی ذکر کر چکے ہیں کہ بعض علماء نے بدعت کی ایسی تعریف کی ہے جس کی تقسیم حسنہ اور سیئہ کی طرف ہو

سکتی ہے مگر بدعت کے جو افراد ان کے نزدیک مذموم ہیں وہ اس فریق کے نزدیک، جو بدعت کی ایسی تعریف کرتے ہیں جس سے بدعت قابل تقسیم نہیں ہوتی، بدعت شرعیہ کے کل افراد ہیں، گویا مآل میں دونوں فریقین کا اتفاق ہے، مگر صحیح مسلک یہی ہے کہ بدعت شرعیہ قابل تقسیم نہیں ہر بدعت گمراہی ہے، پس بدعت شرعیہ کی وہی تعریف صحیح ہے جس کی رو سے اس کی تقسیم نہ ہو سکے، اور جہاں کہیں بدعت کا اطلاق کسی مشروع امر پر ہوا ہو یا اس سے تقسیم سمجھی جاتی ہو وہاں بدعت کا لغوی مفہوم سمجھنا چاہیے۔ پس بدعت شرعیہ (جس کا ہر فرد مذموم ہوتا ہے) کی عام فہم تعریف وہی ہے جو حافظ ابن تیمیہ نے فرمائی ہے:

"ما ابتدع من الأعمال التي لم يشرعها هو صلى الله عليه وسلم"[1]

وہ نیا عمل جو نبی ﷺ نے مشروع نہ کیا ہو۔

اور طریقہ محمدیہ میں لکھا ہے:

"هو الزيادة في الدين والنقصان منه الحادثان بعد الصحابة بغير إذن من الشارع لا قولا ولا فعلا ولا صريحا ولا إشارة"[2]

بدعت دین میں اس زیادتی اور نقصان کو کہتے ہیں جو صحابہ کے زمانے کے بعد شارع کے قول وفعل صریح اور اشارہ کے بغیر حادث ہو۔

اس تعریف میں جو صحابہ کے بعد کا ذکر کیا ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ صحابہ کے زمانے میں بدعت پیدا نہیں ہوسکتی، کیونکہ بعض بدعات خروج، قدر وغیرہ صحابہ کے زمانے میں نکلی تھیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس امر پر صحابہ کا اتفاق ہو یا کسی امر کا صحابہ کے زمانے میں رواج بلانکیر ہو تو وہ امر بدعت نہیں ہوسکتا، جیسے حدیث "ما أنا عليه وأصحابي"[3] (ناجی فرقہ وہ ہے جو اس طریقہ پر ہو جس پر میں اور میرے صحابہ ہیں) سے معلوم ہوتا ہے۔ ہاں جو امر صحابہ کے زمانے میں شرعی اذن کے بغیر حادث ہوگا وہ بدعت ہوگا، مگر ایسا امر اس زمانے میں بلانکیر رائج نہیں ہوسکتا۔

---

[1] اقتضاء الصراط المستقيم (ص: ٣٠٣)

[2] البريقة المحمودية في شرح الطريقة المحمدية للبركلي (١/ ٢٣٣)

[3] **حسن**. سنن الترمذي: أبواب الإيمان، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة (٢٦٤٠)

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ جو امر قرون ثلاثہ (صحابہ تابعین وتبع تابعین) کے زمانے میں بلانکیر رائج ہو وہ بدعت نہیں۔ پس حقیقت میں بدعت وہ ہے جو بدون اذن شرع حادث ہو، اس کا حدوث خواہ کسی زمانے میں بھی ہو۔ صحابہ کے زمانے اور تابعین و تبع تابعین کے زمانے کی یہ خصوصیت ہے کہ ان زمانوں میں کوئی بدعت بلانکیر رائج نہیں ہوسکتی۔ پس صحابہ کے زمانے کے بعد یا تینوں زمانوں کے بعد کی قید توضیح کے لیے ہے۔

محقق شاطبی نے الاعتصام میں بدعت کی تعریف یوں کی ہے:

"طريقة في الدين مخترعة، تضاهي الشريعة، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه و تعالى"[1]

بدعت دین میں ایسے ایجاد شدہ طریقے کو کہتے ہیں جو شریعت کے مشابہ ہو، اس پر عمل کرنے کی غرض عبادت الٰہی میں مبالغہ ہو۔

دین کی قید سے امور دنیا خارج ہوگئے۔ شریعت سے مشابہت لازم نہیں آتی، جیسے کسی امر دینی کی تحقیق اور اس کے دنیوی منافع پر غور کرنا، اور عبادت الٰہی میں مبالغہ کی قید توضیح کے لیے ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے شریعت کو کامل کر دیا ہے اور انسان کے جمیع اعضا ظاہری اور باطنی کے لیے، جن سے افعال اختیار یہ صادر ہوتے ہیں، وظائف مقرر کر دیے ہیں اور ہر ضروری بات کا ذکر کر دیا ہے۔ اب بدعت کے موجد اس پر بس نہیں کرتے، ان کا خیال ہوتا ہے کہ صرف اتنی عبادت سے عبادت کا پورا حق ادا نہیں ہوتا، اس لیے اپنی طرف سے بدعت ایجاد کرتے ہیں، اب یہ زیادتی تشریع کے خلاف اور حقیقت میں نقص پیدا کرنے والی ہے۔

محقق شاطبی فرماتے ہیں:[2]

جس چیز کی نظیر نہ ہو اس کے اختراع کو اصل میں بدعت کہتے ہیں۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿بَدِيْعُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ﴾ [الأنعام: ١٠١]

''اللہ تعالی آسمان وزمین بے نمونہ پیدا کرنے والا ہے۔''

یعنی ان کی نظیر پہلے موجود نہ تھی۔ دوسری آیت میں ہے:

---

[1] الاعتصام (١/ ٢٨)

[2] مصدر سابق (١/ ٢٧)

﴿مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ۹] میں نیا کوئی رسول نہیں۔

یعنی مجھ سے پہلے بھی رسول گزر چکے ہیں۔ اسی طرح کہا جاتا ہے: "ابتدع فلان بدعة" (فلاں نے بدعت نکالی) یعنی ایسا طریقہ شروع کیا جو اس سے پہلے کسی نے نہیں کیا۔ جس کی نظیر نہ ہو اس کو "امر بدیع" کہتے ہیں، اسی معنی سے بدعت کو بدعت کہتے ہیں۔ اور اس کے نکالنے والوں کو مبتدع اور اس کی ہیئت (شکل) کو بدعت۔ اور کبھی اس عمل کو بدعت کہتے ہیں جس میں یہ ہیئت ہو، اسی معنی سے بلا دلیل عمل کو بدعت کہتے ہیں، یہ لغوی معنی سے اخص ہے۔

اس کی کچھ تفصیل:

احکام تین قسم پر ہیں:

۱۔ مامور بہ (جس کا حکم ہو) خواہ واجب ہو یا مندوب (سنت، نفل، مستحب)

۲۔ منہی عنہ (جس کی ممانعت ہو) خواہ حرام ہو یا مکروہ۔

۳۔ مباح۔

پہلی قسم میں کام کا ہونا اور دوسری قسم میں چھوڑنا ضروری ہے۔ تیسری قسم میں کرنے اور چھوڑنے کا اختیار ہے۔ دوسری قسم میں چھوڑنے کے دو سبب ہیں، ایک سبب یہ ہے کہ اس کے کرنے میں وہ مصلحت فوت ہو جاتی ہو جو کسی مامور بہ کے کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ وہ فعل ظاہر تشریع کے خلاف ہو، کیونکہ تشریع بقدر ضرورت کر دی گئی ہے، اب اس پر زیادتی تشریع کے خلاف ہوگی، تشریع سے مراد بعض امور میں کچھ قیود اور کیفیات کا متعین کرنا یا بعض خاص ہیئات یا خاص زمانہ کا ہمیشہ کے لیے مقرر کیا جانا۔

بدعت کی تقسیم:

ہر بدعت مذمومہ ہے، کیونکہ جن نصوص میں بدعات کی مذمت وارد ہوئی ہے وہ عام ہیں، ان میں کوئی تخصیص نہیں۔ سلف صالحین صحابہ تابعین اور اس کے بعد ائمہ کا اس پر تقریباً اجماع ہے، ان سے تخصیص اور تقسیم ثابت نہیں۔ بعض علماء سے جو تخصیص کا لفظ آیا ہے ان کے نزدیک بھی حقیقت میں اس مفہوم کی تقسیم نہیں جس کو سلف صالحین بدعت کی تفسیر میں بیان

کرتے ہیں۔ اور جس امر کو ان علماء نے بدعت حسنہ کہا ہے وہ امر دراصل محقق مذہب میں بدعت نہیں۔ اور جس امر کو بدعت سیئہ یا بدعت ضلالت کہا ہے وہی حقیقت میں بدعت کا شرعی مصداق ہے۔ فتح الباری میں ہے:

"فالبدعة في عرف الشرع مذمومة بخلاف اللغة "[1]

شریعت کے عرف میں جسے بدعت کہا جاتا ہے وہ مذموم ہے، لغوی معنی کے اعتبار سے ہر بدعت مذموم نہیں۔

شرعی بدعت کے غیر منقسم ہونے پر دلائل:

۱۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

"كل بدعة ضلالة"[2] ہر بدعت گمراہی ہے۔

اور تقسیم کی صورت میں ہر بدعت گمراہی نہ ہوگی۔ بعض امور جو بظاہر بدعت شرعیہ کا مصداق ہیں اور ان کے حسن پر سب کا اتفاق ہے ان کو اس حدیث کے خلاف پیش کرنا درست نہیں، کیونکہ جن امور کا حسن دوسرے ادلہ سے ثابت ہو چکا ہے جیسے تراویح باجماعت پر رمضان میں ہیشگی، قرآن کا جمع کرنا، صرف ونحو، معانی بیان، اصول حدیث، اصول فقہ، کتابت حدیث، درس وتعلیم، نصاب، مخصوص رسالوں کی طباعت، اخبار کی اشاعت، لاؤڈ سپیکر وغیرہ جن کو امت نے بالاجماع جائز یا مستحب خیال کیا ہے۔ ان کی صرف دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ امور دراصل بدعت نہیں غلطی سے ان کو بدعت میں شمار کیا گیا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ یہ امور بدعت میں داخل ہوں مگر دوسرے ادلہ سے، جن سے ان کا حسن ثابت ہوتا ہے، ان کو مستثنیٰ کیا جائے۔ اور جن کا حسن دوسرے ادلہ سے ثابت نہ ہو ان کو اسی کلیہ "ہر بدعت گمراہی ہے" کے نیچے داخل رکھا جائے۔

اب جو شخص کسی نئے کام کو بدعت سیئہ سے نکالنے کے درپے ہو اس کو چاہیے کہ اس کے حسن کی دلیل پیش کرے، اور جو امور ہم نے ذکر کیے ہیں اول تو ان پر بدعت شرعیہ کی وہ

---

[1] فتح الباري (١٣/ ٢٥٣)

[2] صحيح مسلم، برقم (٨٦٢)

تعریف صادق نہیں آتی جو ہم نے محققین اہل سنت سے نقل کی ہے۔ دوم ان کے حسن پر مجتہدین امت کا اجماع ہو چکا ہے۔ اجماع کے لیے اگر چہ (سند) داعی کی ضرورت ہوتی ہے اور داعی کتاب اور سنت سے ہی کوئی شے ہوتی ہے مگر کتاب اور سنت سے، جو اجماع کی سند ہے، بعض وقت اس کی دلالت تسلی بخش نہیں ہوتی۔ اس واسطے اجماع ہی کو مستقل دلیل سمجھا جاتا ہے۔ یہی حال صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے زمانے کے ان امور کا ہے جو بلا انکار رائج ہوئے، جیسے اکثر وہ امور جن کا اوپر ذکر ہو چکا ہے۔ ان زمانوں کا رواج بلانکیر ان ہی امور پر ہوگا جن کے حسن پر کتاب وسنت میں دلیل ہوگی لیکن بعض وقت ایک شخص کو ان زمانوں میں کسی امر کے رائج بلانکیر ہونے کا تو علم ہوتا ہے مگر تفصیلی طور پر اس کی سند کا علم نہیں ہوتا۔ سہولت کے لیے بعض محققین نے ان تین زمانوں کے رواج بلانکیر کو (جو کتاب وسنت سے کسی مخصوص سند ہونے کی دلیل ہے) مستقل دلیل کی طرح بیان کیا ہے اور اس رواج کو بھی بعض نئے امور کے حسن کی دلیل ٹھہرایا ہے۔ پس جو امور ہم نے ذکر کیے ہیں، جو بظاہر بدعت معلوم ہوتے اور امت کا ان پر عمل ہے، غور کرنے کے بعد ان کی دو ہی صورتیں نظر آتی ہیں۔ ایک یہ کہ یہ امور دراصل بدعت نہیں یا یہ امور باوجود بدعت ہونے کے اجماع اور تین زمانوں کے رواج بلانکیر کی وجہ سے مستثنیٰ قرار دیے جائیں گے۔ صحیح بات یہی ہے کہ یہ امور بدعت نہیں اور بدعت شرعیہ کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی۔ پس ان سے اس قاعدہ کلیہ ''ہر بدعت گمراہی ہے۔'' میں کوئی خلل پیدا نہیں ہوتا۔

بعض اہل بدعت کہتے ہیں: ''اس حدیث میں بدعت سے وہ نیا کام مراد ہے جس کی ممانعت شریعت میں وارد ہو چکی ہے۔'' مگر یہ صحیح نہیں، کیونکہ اس صورت میں حدیث معطل اور بے فائدہ ہو جاتی ہے۔ کیونکہ جب ایک شے ممنوع ہے تو اس صورت میں اس کے منع میں اس کے بدعت ہونے کو کوئی دخل نہ ہوگا بلکہ اس کا ممنوع ہونا خاص ممانعت کی وجہ سے ہوگا۔ پس اس صورت میں اس شے کا بدعت ہونا اس کی ممانعت میں اثر انداز نہ ہوگا۔ پس یہ جملہ اس طرح کا ہوگا جیسے کوئی کہے: ''ہر عادت گمراہی ہے'' اور اس سے مراد وہ عادت لے جس کی ممانعت وارد ہوچکی ہو۔ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"هذا تعطيل للنصوص من نوع التحريف والإلحاد، وليس من نوع التأويل السائغ"[1]

یہ (مطلب بیان کرنا) نصوص کو معطل کرنا، تحریف اور الحاد کی قسم سے ہے، جائز تاویل کی قسم سے نہیں۔

۱۔ اس صورت میں اس حدیث پر اعتماد کرنا بالکل فضول ہوگا، کیونکہ جو چیز ممنوع ہے اس کا حکم اس کی دلیل سے معلوم ہو چکا ہے، اور جو ممنوع نہیں وہ اس حدیث کے نیچے داخل نہیں۔ پس اس صورت میں اس حدیث کا کچھ فائدہ نہ ہوا، حالانکہ رسول اللہ ﷺ اس حدیث کو ہمیشہ ہر جمعہ میں پڑھتے[2] اور جامع کلمہ شمار کرتے۔ اور تاویل مذکور میں اس کی حقیقت جو ہے وہ ظاہر ہے۔

۲۔ اگر لفظ بدعت سے وہ شے مراد لی جائے جس کی ممانعت وارد ہوچکی ہے تو اس قسم کا خطاب ایک طرح کی تلبیس ہوگی، جس میں ایک واجب البیان کا چھپانا اور ایسی چیز کا بیان کرنا ہوگا جو عبارت سے ظاہر نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس وقت بدعت ایک طرح سے ممنوع سے عام ہوگی اور ممنوع ایک طرح سے بدعت سے عام۔ ہر بدعت ممنوع نہ ہوگی اور بدعت سے مراد وہ نیا کام ہوگا جس کی خاص ممانعت وارد ہو چکی ہے۔ پس ایک اسم (بدعت) بول کر دوسرا اسم (جس کی خاص ممانعت ہوچکی ہے) بلا عرف ومحاورہ مراد لینا ایک قسم کی تلبیس ہوگی جو متکلم کے لیے کسی صورت میں درست نہیں۔ جیسے کوئی شخص سیاہ بول کر بلا قرینہ گھوڑا مراد لے یا گھوڑا بول کر بلا قرینہ سیاہ مراد لے۔

۳۔ جب لفظ بدعت اور اس کے معنی کو ممانعت میں کوئی دخل نہ ہوا پس اس کے ساتھ حکم کا ذکر کرنا اس طرح ہوا جیسے کسی اور صفت کے ساتھ جس کا حکم میں دخل نہ ہو، اور ایسا کلام متکلم کی فصاحت کے منافی ہوتا ہے۔

۴۔ جب اس سے مراد وہ نئی چیزیں ہیں جن کی خاص ممانعت وارد ہو چکی ہو تو لامحالہ بدعت کے وہ افراد، جن سے خاص ممانعت وارد نہیں ہوئی، ان افراد سے زیادہ ہوں گے جن سے خاص ممانعت وارد ہوچکی ہے۔ یعنی نئے امور زیادہ ہوں گے اور ممنوع کم۔ پس عام

---

[1] اقتضاء الصراط المستقيم (ص: ٣٠٩)

[2] صحيح مسلم، برقم (٨٦٢)

لفظ بول کر بلا قرینہ قلیل صورتیں مراد لینا جائز نہیں۔

اب یہ امر روز روشن کی طرح واضح ہوگیا کہ جب کسی امر کے متعلق یہ ثابت ہو جائے کہ وہ دین میں شرعی اذن کے بغیر حادث ہوا ہے یا یہ ثابت ہو جائے کہ اس چیز کے لیے آنحضرت ﷺ کے زمانے میں اس کے کرنے کا سبب، جو اب بیان کیا جاتا ہے، موجود تھا اور کوئی رکاوٹ بھی نہ تھی اور اب کوئی نیا سبب بندوں کی نافرمانی کے سوا پیدا بھی نہیں ہوا، پھر آنحضرت ﷺ سے اس امر کا ثبوت آپ کے قول یا فعل سے نہیں پہنچا، تو اس امر کو بدعت اور گمراہی کہا جائے گا۔ اس امر کے ناجائز ثابت کرنے کے لیے کسی اور نئی دلیل کی ضرورت نہیں جس میں اس کی ممانعت وارد ہوئی ہو۔

ملا احمد رومی مجالس الابرار میں فرماتے ہیں:

''حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے منقول ہے: ”کل عبادة لم يفعل الصحابة فلا تفعلوها“

جو عبادت صحابہ نے نہیں کی وہ مت کرو۔

جو علماء بدعت کی تقسیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بدعت کو قواعد شریعت پر پیش کیا جائے، جس قاعدہ کے نیچے بدعت داخل ہو اس قاعدہ کا حکم اس بدعت پر لگایا جائے، وہ بدعت کی یہ تعریف کرتے ہیں:

”البدعة فعل ما لم يعهد في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم“[1]

(قواعد الأحكام عزالدين)

بدعت وہ فعل ہے جو آنحضرت ﷺ کے زمانے میں نہ ہو۔

شیخ عزالدین بن عبدالسلام نے اس تعریف کے بعد بدعت کو احکام خمسہ (پانچ احکام) واجب، حرام، مندوب، مکروہ اور مباح کی طرف تقسیم کیا ہے۔[2] بدعت واجبہ اور مباحہ عادات کی ہیں، کیونکہ انھوں نے بدعت کا ایسا معنی لیا ہے جو عبادات اور عادات دونوں کو شامل ہے، دین اور دنیا دونوں اس میں داخل ہیں، انھوں نے اس معنی سے بدعت کی تقسیم نہیں کی جس کا

---

[1] قواعد الأحكام (ص: ٤٧٧)

[2] الاعتصام (١/ ١٣٥، ١٣٦)

ہم نے محققین اہل سنت سے ذکر کیا ہے۔ جن لوگوں نے اس کی تقسیم اس معنی میں جاری سمجھی ہے، جس کی میں نے تشریح کی ہے، یہ ان کے فہم کا قصور ہے۔

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ "اقتضاء الصراط المستقیم" میں فرماتے ہیں کہ جس نے تراویح کو بدعت کہا اس نے لغوی معنی مراد لیا ہے، نہ کہ شرعی۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"وهذه تسمية لغوية لا تسمية شرعية"[1] یہ لغوی اطلاق ہے نہ کہ شرعی۔

اس کے بعد فرماتے ہیں:

"وأصل الضلال في أهل الدين إنما نشأ من هذين أي اتخاذ دين لم يشرعه الله أو تحريم ما لم يحرمه الله، ولهذا كان الأصل الذي بنى عليه الإمام أحمد وغيره من الأئمة مذاهبهم أن أعمال الخلق تنقسم إلى عبادات يتخذونها دينا، ينتفعون بها في الآخرة أو في الدنيا والآخرة، وإلى عادات ينتفعون بها في معايشهم، فالأصل في العبادات ألا يشرع منها إلا ما شرعه الله، والأصل في العادات أن لا يحظر منها إلا ما حظره الله"[2]

اہل ادیان کے گمراہ ہونے کے سبب اصل میں دو ہیں: (۱) اپنی طرف سے شریعت بنانا۔ (۲) اپنی طرف سے کسی چیز کو حرام ٹھہرانا۔ یہی وجہ ہے کہ امام احمد اور دیگر ائمہ نے اپنے اپنے مذہب کی بنیاد اس اصل پر رکھی ہے کہ خلق کے اعمال دو قسم پر ہیں: (۱) عبادات جن کو دین بناتے ہیں (۲) عادات جن سے اپنی معیشت میں مستفید ہوتے ہیں۔ عبادات میں اصل یہ ہے کہ وہ عبادت مشروع سمجھی جائے جس کو اللہ نے مشروع کیا ہے اور عادات میں اصل یہ ہے کہ وہی عادت ممنوع سمجھی جائے جس سے اللہ تعالی نے منع کیا ہو۔

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس امر پر سب ائمہ کا اتفاق ہے کہ عبادات میں اصل یہ ہے کہ اس کے جواز کے لیے ثبوت ہو۔ جس عبادت کا ثبوت

---

[1] اقتضاء الصراط المستقيم (ص: ٣١٣)

[2] اقتضاء الصراط المستقيم (ص: ٣٠٦)

نہ ہوگا وہ منع ہوگی، اور عادات میں اصل جواز ہے، جس عادت کی ممانعت ہوگی وہی منع ہوگی۔ اسی اصل کو نظر انداز کرنے سے گمراہی پھیلتی ہے اور مذہب میں گڑبڑ پیدا ہوتی ہے۔

شیخ قرافی نے ابن عبدالسلام کی عبارت مذکورہ بالا سے ٹھوکر کھائی ہے۔ شیخ قرافی نے یہ سمجھا ہے کہ شاید ابن عبدالسلام بدعت شرعیہ کی تقسیم کے قائل ہیں۔ امام شاطبی نے ان کی عبارت نقل کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ تقسیم باطل اور متناقض ہے۔ اس پر شرع سے کوئی دلیل نہیں، نہ نص سے نہ قواعد سے۔ تعجب ہے کہ قرافی نے بھی یہ کہا ہے کہ اصحاب (علماءِ مذہب) کا اتفاق ہے کہ بدعات سب منکر ہیں، پھر ابن عبدالسلام نے بدعت کا ایسا معنی لیا ہے جس میں مصالح مرسلہ بھی داخل ہیں، اس لیے تقسیم کی ہے، مگر قرافی نے باوجود اس کے کہ اصحاب سے جمیع بدعات کے انکار پر اتفاق نقل کیا ہے پھر تقسیم کا قائل ہوگیا ہے، یہ اس کی ڈبل غلطی ہے، وہ شیخ عزالدین اور اصحاب کے دونوں اقوال میں تطبیق نہیں دے سکا۔ ❶

۲۔ تیجا، ساتواں اور چالیسویں کے بدعت ہونے پر دوسری دلیل:

جس وقت کوئی کام اپنے مرتبہ سے بڑھنے لگے تو اس وقت وہ کام مکروہ ہوجاتا ہے اگرچہ اصل میں جائز ہو، اور مذکورہ بالا کام اباحت سے بڑھ کر مستحب بلکہ واجب تک پہنچ چکے ہیں۔

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

”لا يجعل أحدكم للشيطان شيئا من صلاته، يرى أن حقا عليه ألا ينصرف إلا عن يمينه، لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينصرف كثيراً عن يساره“ ❷ (متفق عليه)

کوئی شخص اپنی نماز سے شیطان کا حصہ نہ بنائے، اس طرح کہ داہنی طرف سے پھرنا ضروری خیال کرے۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بہت دفعہ بائیں طرف سے پھرتے دیکھا ہے۔

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا کلام صاف بتا رہا ہے کہ دو امور سے، جو دونوں جائز ہیں، ایک

❶ دیکھیں: الاعتصام للشاطبي (١ / ١٣٨)

❷ صحيح الخاري: كتاب الأذان، باب الانفتال والانصراف عن اليمين والشمال (٨٥٢) صحيح مسلم: كتاب صلاة المسافرين ، باب جواز الانصراف من الصلاة عن اليمين والشمال (٧٠٧)

کو ضروری خیال کرنا شیطانی حصہ ہے۔ اب غور کرنا چاہیے کہ تیجا، ساتواں، چالیسواں کرنے والے ان رسوم کو چونکہ ضروری خیال کرتے ہیں، کیونکہ ہر میت کے بعد ان کو نہیں چھوڑتے بلکہ چھوڑنے کو برا سمجھتے ہیں۔ ان دنوں میں اگر چہ کوئی مانع بھی ہو تو قضا نہیں ہونے دیتے اور طعام کو باقی صدقات پر بلا وجہ ایک ضروری امر کی طرح ترجیح دیتے ہیں، اسی طرح طعام کے ساتھ قرآن خوانی بھی ضروری خیال کرتے ہیں، یہ امور بوجہ عدم ثبوت کے بدعت تھے اور بوجہ ضروری خیال کرنے کے، چونکہ شیطانی حصہ بن چکے ہیں، ممنوع ہیں، اگر یہ امور بدعت نہ ہوتے پھر بھی اصرار کی وجہ سے ناجائز ٹھہرتے۔

مرقاۃ شرح مشکوۃ میں ہے:

"قال الطيبي: فيه من أصر على أمر مندوب، وجعل عزما لم يعمل بالرخصة، فقد أصاب منه الشيطان من الإضلال، فكيف من أصر على بدعة أو منكر؟"[1]

علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص کسی مستحب پر اصرار کرے اور اس کو ضروری بنادے اور رخصت پر عمل نہ کرے تو شیطان اس کو کچھ نہ کچھ گمراہ کر چکا، پھر جو شخص کسی بدعت یا برے کام پر اصرار کرے تو اس کا کیا حال ہوگا؟

اہل بدعت کی طرف سے اس حدیث کا جواب:

انوار ساطعہ میں اس حدیث کا یہ جواب دیا گیا ہے:

جو عبداللہ بن مسعود نے منع کیا ہے اس میں دو باتیں خلاف شرع تھیں۔ ایک تو یہ کہ داہنی طرف سے پھرنا سنت ہے، پھر اگر کوئی واجب اعتقاد کرے گا تو ظاہر ہے کہ وہ بدل دے گا حکمِ شرع کو۔ دیکھو تمھارے عالم مسلم الثبوت مولوی قطب الدین خاں صاحب اس حدیث کی تحقیق میں لکھتے ہیں: سنت میں اعتقاد واجب ہونے کا کرے۔[2] انتهى كلامه

''دوسرے یہ کہ جب ابن مسعود نے فرمایا کہ میں نے بہت دفعہ رسول اللہ کو بائیں

---

[1] المرقاة (٢/ ٣٥٢)

[2] مظاہر حق (١/ ٦٣٠) مذکورہ حدیث کی شرح کے تحت یہ الفاظ مجھے نہیں ملے۔ واللہ أعلم۔ البتہ یہ الفاظ موجود ہیں: ''سنت کو واجب کا درجہ دینا ٹھیک نہیں۔''

طرف پھرتے دیکھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ بائیں طرف سے پھر جانا بھی سنت ہے۔ حالانکہ جو شخص دائیں طرف واجب اعتقاد کرے گا اس کے نزدیک بائیں طرف پھرنا موافق قانون شرع کے مکروہ تحریمہ ٹھہرے گا، کیونکہ واجب کا ترک عمداً مکروہ تحریمہ ہوتا ہے۔ پس اس کے اعتقاد کے موافق رسول اللہ کا فعل یعنی بائیں طرف پھرنا، جو کہ سنت تھا، وہ مکروہ تحریمی ٹھہرتا تھا۔ ان دو قباحتوں پر صحابی موصوف نے منع فرمادیا کہ تم ایسے اعتقاد کرنے سے شیطان کا حصہ یعنی گمراہی اپنے دین میں مت پیدا کرو، ایسی تحقیق پر طیبی نے کلام صحابی سے یہ بات عقل سے پیدا کی کہ جب مستحب کام کو واجب اعتقاد کرنے سے شیطان کا حصہ ہوتا ہے تو بدعت اور خلاف شرع کو واجب مؤکد جاننے اور اس پر دائمی عمل کرنے سے کیونکر شیطان کا دخل نہ ہوگا؟ پس طیبی نے بدعت اور خلاف شرع امر کو واجب جان کر عمل دائمی کرنے پر انکار کیا ہے۔ یہ نہیں لکھا کہ مولود شریف اور فاتحہ بدعت اور خلاف شرع ہے۔'' انتھیٰ

اس کا جواب سنیے!

ا۔ مجیب نے جواب اس پیرا یہ میں دیا ہے کہ طیبی کا کلام اس سے زیادہ مستحکم اور مضبوط ہوگیا ہے، کیونکہ مجیب نے اس کی گمراہی کی ایک وجہ سنت کا مکروہ تحریمی ہونا بیان کیا ہے اور دوسری وجہ سنت کے وجوب کا اعتقاد۔ اور یہ ظاہر ہے کہ فاتحہ مرسومہ کرنے والے عوام اس کو ضروری خیال کرتے ہیں۔ پس ایک وجہ قباحت اور گمراہی کی مجیب کے خیال پر پائی گئی۔

۲۔ دوم: اگر صدقہ وخیرات کرنا میت کی طرف سے سنت ہے تو وہ بلا قید ہر تاریخ میں کرنا سنت ہوگا۔ پس اصرار اور التزام کی صورت میں جو عوام کے نزدیک ضروری اور حق ہے، دوسرے دنوں میں اس فاتحہ کا کرنا مکروہ تحریمہ ٹھہرے گا۔ یہ دوسری قباحت اس کے منع کی ہے۔

اس کے بعد مجیب نے جو یہ کہا ہے کہ ''یہ نہیں کہا کہ مولود شریف اور فاتحہ مرسومہ بدعت ہے'' بالکل مہمل اور بے معنی ہے، کیونکہ فاتحہ مرسومہ کو ان قیود کے ساتھ کرنے والے جب ضروری خیال کرتے ہیں تو ان قیود کے علاوہ فاتحہ یا میت کی طرف سے صدقہ مکروہ تحریمی ٹھہرے گا، اس میں شریعت کی مخالفت اور تبدیلی لازم آئے گی ۔

۳۔ فاتحہ مرسومہ کے بدعت ہونے پر تیسری دلیل:

اس طرح کرنے سے، جیسے آج کل مروج ہے کہ کھانا رکھ کر قرآن خوانی کرتے ہیں، ہندوؤں کے ساتھ تشبہ پایا جاتا ہے، کیونکہ وہ لوگ میت کے بعد کھانا پکا کر اس پر وید پڑھتے ہیں، اور کفار کے ساتھ تشبہ ممنوع ہے۔

صحیح بخاری میں ہے:

" أبغض الناس إلى الله تعالىٰ ثلاثة: ملحد في الحرم، ومبتغ في الإسلام سنة الجاهلية..."[1]

''رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالی کے ہاں تین آدمی بدترین ہیں: حرم میں کجروی کرنے والا اور اسلام میں کفر کی رسم تلاش کرنے والا...''

تشبہ کے مسئلہ کی کچھ وضاحت:

اس زمانے میں غیر قوموں کی کچھ عادات (لباس۔ کھانا۔ پینا وغیرہ) کا اہل اسلام میں رواج ہو چکا ہے، محض اس بنا پر ان امور کو اختیار کیا جاتا ہے کہ یہ امور ایک مہذب گروہ سے تعلق رکھتے ہیں، ان کے فوائد یا نقصانات سے کوئی واقفیت نہیں ہوتی۔ اس طور پر بلاضرورت کسی قوم کی عادت اخذ کرنے سے اندھی تقلید کی عادت پڑ جاتی ہے، اس واسطے شریعت نے اس سے روکا ہے۔ اگرچہ ان کی بعض عادات پر عمل کرنے سے کوئی حرج نہیں، مگر جس وقت ان کی عادات ہمارے لیے مفید نہ ہوں اور نہ ہماری مالی اور تمدنی حالت کے لیے موزوں ہوں تو ایسی حالت میں ان کی عادات کا اختیار کرنا ہمارے لیے سخت مضر ہے، خصوصاً وہ عادات جو مذہبی شعار (علامات) ہوں یا کفار کے ساتھ مخصوص ہوں۔ سلف ان امور کا لحاظ رکھتے ہیں، یہاں تک کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل ذمہ سے یہ شرطیں لی تھیں کہ اہل اسلام کا لباس، ان کی کنیتیں اور ان کی سی زینیں استعمال نہ کریں۔[2] سلف کی نظر میں عبادت الٰہی اور خلق پر شفقت کو اولین درجہ حاصل تھا۔ اسی وجہ سے ان کی نظر میں دنیا ہیچ تھی، قوت ایمانی میں

---

[1] صحيح البخاري: كتاب الديات، باب من طلب دم امرئ بغير حق (٦٨٨٢)

[2] اقتضاء الصراط المستقيم (ص: ١٥١)

انتہائی درجہ پر تھے، بڑے بڑے سرکشوں کی گردنیں ان کے آگے جھک گئیں، بعد میں نا اہل پیدا ہوئے، انھوں نے بجائے عبادت اورقوت ایمانی کے لہو ولعب، زینت اور تفاخر کو اپنا شعار بنایا، عزت جاتی رہی اور ذلت نے آگھیرا، یہ سب باتیں اس لیے پیدا ہوئیں کہ غیر قوموں کی اندھی تقلید کرنے لگے۔ میرا مقصد یہ ہے کہ غیر قوموں سے کوئی چیز تقلیداً اخذ نہیں کرنی چاہیے، منافع، مضار، راجح اور مرجوح کا خیال رکھتے ہوئے بالتحقیق مفید امر پر کار بند ہونا چاہیے۔

اندھی تقلید کی مثال:

اللہ تعالی کسی شخص کو مال دے اور اس میں کچھ عیوب ہوں اور کچھ ایسے اوصاف جن سے مال حاصل ہوسکتا ہے، مثلاً لنگڑا یا کانا یا گنجا ہو، ویسے تجارت کے حالات سے خوب واقف ماہر اور تجربہ کار ہو۔ ایک جاہل آدمی جو علت ومعلول کو نہیں جانتا، نہ اسباب اور اس کے نتائج کے ربط سے آگاہ ہے، مال کا سبب اس کے کسی عیب کو قرار دے کر اپنے جسم میں بھی وہ عیب پیدا کرنے کی کوشش کرے، فقیر پہلے ہی تھا، اب اس کے ساتھ لنگڑا یا کانا یا گنجا بھی ہو جائے۔ انگریز اور یورپ کی دیگر اقوام میں کچھ عیوب ہیں جن کی بنا پر وہ صداقت سے دور ہیں اور کچھ اوصاف بھی ہیں جن کی بنا پر وہ ایشیا والوں سے بعض دنیوی امور میں آگے ہیں، علم کی کثرت، اتفاق اور اپنی قوم سے غداری نہ کرنا وغیرہ ان میں بہترین اوصاف ہیں، ان کی کامیابی انھی اوصاف سے وابستہ ہے۔ اور چند عیوب بھی ہیں جیسے آزادی، دہریت، الحاد، اتباع شہوات۔ ایشیائی لوگ اگر عیوب میں یورپ کی تقلید کرنے لگیں تو ظاہر ہے کہ سابقہ ذلت کے ساتھ ایک درجہ اور ذلیل ہو جائیں گے۔ ﴿خَسِرَ الدُّنْيَا وَ الْاٰخِرَةَ﴾ [الحج: ۱۱/۲۲] دنیا اور آخرت کی دونوں کی محرومی!

اگر تحقیق سے کام لے کر ان کے اوصاف لیے جائیں تو ظاہر ہے کہ اس سے کامیابی کی امید ہے، ورنہ خطرہ ہے کہ پہلے سے بھی زیادہ ذلیل ہو جائیں۔ رسول اللہ ﷺ نے زیّ اور عادات میں غیر قوموں کی موافقت سے منع فرمایا ہے۔ ایک حدیث میں ہے:

"إن اليهود والنصارى لا يصبغون فخالفوهم" (متفق عليه)[1]

---

[1] صحيح البخاري: كتاب اللباس، باب الخضاب (٥٨٩٩) صحيح مسلم: كتاب اللباس والزينة، باب في مخالفة اليهود في الصبغ (٢١٠٣)

یہود ونصاری بال نہیں رنگتے تم ان کی مخالفت کرو۔

حالانکہ بڑھاپا طبعی امر ہے، انسان اس میں اختیاراً مشابہت نہیں کرتا، پھر بھی مخالفت کا حکم دیا ہے، پس معلوم ہوا کہ تشبہ کے لیے قصد شرط نہیں۔ ایک حدیث میں ہے:

"قلنا: يا رسول الله إن أهل الكتاب يتسرولون ولا يأتزرون، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تسرولوا، واتزروا، وخالفوا أهل الكتاب"[1]

(رواه أحمد وابن ماجه والطبراني)

ہم نے عرض کی: یا رسول اللہ! اہل کتاب پاجامے پہنتے ہیں، ازار نہیں باندھتے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: پاجامے اور ازار دونوں پہنو اور اہل کتاب کی مخالفت کرو۔

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اہل اسلام تقلید کے عادی نہ ہو جائیں، استقلال کے خوگر بنیں، عادات میں استقلال قوموں کے امتیازی امور میں شمار ہوتا ہے، اس کا فائدہ یہ ہے کہ قوم میں دینی، لسانی اور ادبی استقلال قوی سے قوی ہو جاتا ہے، اسی کو قومی ثقافت کہتے ہیں۔ اسی بنا پر حضرت عمر فوجیوں کے قواد (جرنیلوں) اور عمال (افسروں) کو عربوں کی عادات پر محافظت کی تاکید کیا کرتے تھے۔ ایک حدیث میں ہے:

"ليس منا من تشبه بغيرنا"[2]

''جو غیر مسلم (قوم) کے ساتھ مشابہت کرے وہ ہم سے نہیں۔''

ایک اور حدیث میں ہے:

"من تشبه بقوم فهو منهم"[3] ''جو کسی قوم کے ساتھ مشابہت کرے وہ ہم سے نہیں۔''

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''تشبہ کے حرام ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ اس کے ساتھ کافر ہو جانے میں کلام ہو سکتا ہے، عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: "من بنى ببلاد الأعاجم وصنع نيروزهم ومهرجانهم، تشبه بهم حتى يموت، حشر معهم يوم القيامة"[4] ''جو عجمیوں

---

[1] **صحيح**. مسند أحمد (٥/ ٢٦٤) برقم (٢٢٢٨٣) المعجم الكبير للطبراني (٧٩٢٤)

[2] **حسن**. سنن الترمذي: أبواب الاستئذان، باب ما جاء في كراهية إشارة اليد في السلام (٢٦٩٥)

[3] **حسن**. سنن أبي داود: كتاب اللباس، باب في لبس الشهرة (٤٠٣١)

[4] **صحيح**. السنن الكبرى (٩/ ٢٣٤) شعب الإيمان (٧/ ٤٣)

کے شہر میں گھر بنائے، نیروزومہرجان (مجوس کے میلے) منائے، ان کے ساتھ آخری دم تک مشابہت کرے، قیامت کے دن ان ہی کے ساتھ اٹھے گا۔

معین المفتی میں ہے:

"من تشبه بالكفار عمداً، أو تزيا بزي النصارى، أو تزنر بزنارهم، أو تقلنس بقلنسوة المجوس يكفر، وقيد أبو السعود والحموي بأنه محمول على ما إذا أراد الا ستخفاف بالإسلام، أما إذا لم يقصد ذلك فهو آثم"[1]

''جو کفار کے ساتھ عمداً مشابہت کرے اور نصاری کی نشانی لگائے یا جنیو پہنے یا مجوس کی ٹوپی پہنے، وہ کافر ہو جاتا ہے۔ ابوالسعود اور حموی کہتے ہیں کہ اس وقت کافر ہوتا ہے جب اسلام کی توہین کا ارادہ کرے، اگر ایسا ارادہ نہ کرے تو گنہگار ہوتا ہے۔ (یعنی کافر نہیں ہوتا۔)

اسی طرح مالکیہ اور حنبلیہ کی کتابوں میں لکھا ہے۔ اب ظاہر ہے کہ یہ رسوم تیجا ساتواں، اور چالیسواں ہندوؤں کی رسوم ہیں۔

خواجہ حسن نظامی لکھتے ہیں:

''میں کہتا ہوں کہ فاتحہ درود کرنے والوں کو مرنے والوں کے ایصال ثواب سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، وہ محض اپنی ناموری کے لیے سوئم اور چہلم کی رسمیں ادا کرتے ہیں، سوئم اور چہلم، دسویں بیسویں کا رواج رسول اللہ کی سنت سے ثابت نہیں ہے۔ یہ رسمیں مسلمانوں نے ہندوؤں سے سیکھی ہیں۔'' (رسالہ درویش۔ اجرا کردہ یکم جون ۱۹۳۸ء)

اب ان کے حرام ہونے میں کیا شبہ ہے؟!

اہل بدعت کا اعتراض:

۱۔ تشبہ بری بات میں مکروہ ہوتا ہے۔

۲۔ اہل اسلام نے غیر قوموں سے آلاتِ حرب (جنگی ہتھیار) لیے۔

۳۔ ہم قرآن پڑھتے ہیں اور وہ وید۔

---

[1] یہ کتاب مجھے نہیں ملی۔ واللہ اعلم

جواب:

۱۔ تشبہ خود بری بات ہے اگر چہ اس سے ممانعت مخصوصہ نہ کی گئی ہو، بشرطیکہ اس کی خوبی کہیں شریعت میں ثابت نہ ہو، کیونکہ تشبہ سے ان امور میں مشابہت مراد ہے جو فرض وسنت نہ ہوں، نہ ضروری امور ہوں جن سے چارہ نہ ہو۔ حدیث شریف میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے جب ایک دفعہ کسی عذر کی بنا پر بیٹھ کر جماعت کرائی، صحابہ نے آپ کی اقتدا کھڑے ہو کر شروع کی تو آنحضرت ﷺ نے اشارہ کیا کہ بیٹھ جاؤ، سب بیٹھ گئے۔ سلام کے بعد آپ نے فرمایا:

"إن كدتم آنفا لتفعلون فعل فارس والروم "(مسلم)[1]

تم قریب تھے کہ فارس وروم کا سا فعل کرو۔

اس حدیث میں بیٹھنے کے وقت صحابہ نے قیام کیا، اس کو فارس وروم کا فعل قرار دیا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ بھی نماز میں امام کو بٹھا کر کھڑے رہتے تھے بلکہ وہ اپنے بادشاہوں کے پاس کھڑے رہتے تھے، حالانکہ بادشاہ بیٹھے رہتے تھے۔ پس معلوم ہوا کہ تشبہ میں یہ ضروری نہیں کہ ہر طرح سے فعل برابر ہو بلکہ بعض وجوہ میں اتفاق کرنے سے بھی مشابہت پیدا ہو جاتی ہے۔

۲۔ کفار سے دفاع فرض ہے اور آلات اس کے اسباب ہیں، جس ہتھیار سے دفاع ہو سکے اس کا استعمال فرض ہوگا، اور فرائض میں تشبہ نہیں ہوتا، اسی طرح دیگر مشروع امر میں تشبہ معتبر نہیں۔ یہی حال امور طبعیہ کا ہے، بشرطیکہ ان کی تبدیلی میں اختیار نہ ہو۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢/٢٨٦]

''اللہ تعالیٰ ہر ایک جان کو طاقت کے مطابق تکلیف دیتا ہے۔''

۳۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ تشبہ ثابت کرنے کے لیے ضروری نہیں کہ ہر چیز میں مشابہت ثابت کی جائے۔

اب تک فاتحہ مرسومہ کے ممنوع ہونے پر تین قسم کے دلائل بیان ہو چکے ہیں: بدعت، اصرار اور تشبہ۔

---

[1] صحيح مسلم: كتاب الصلاة، باب ائتمام المأموم بالإمام، رقم الحديث (٤١٣)

اختلاف کے وقت صرف اللہ اور اس کا رسول ہی حاکم ہو سکتے ہیں:

قرآن مجید میں ہے:

﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيْهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهٗۤ اِلَى اللّٰهِ﴾ [الشوریٰ: ١٠/٤٢]

''ہر اختلافی امر کا فیصلہ اللہ کے سپرد ہے۔''

پس جو شخص فاتحہ مرسومہ کے جواز کا قائل ہے اس کو چاہیے کہ اس کو شارع سے ثابت کرے۔

دوسری جگہ فرمایا:

﴿فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّ اَحْسَنُ تَاْوِيْلًا﴾ [النساء: ٥٩/٤]

''اگر کسی شے میں نزاع ہو تو اس کا فیصلہ اللہ اور اس کے رسول سے کرانا چاہیے۔ یہ مفید اور نتیجہ کے لحاظ سے اچھا ہے۔''

پس معلوم ہوا کہ محض رائے سے کوئی چیز ثابت نہیں ہوتی۔ ایک اور جگہ فرمایا:

﴿فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْۤ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا﴾ [النساء: ٦٥/٦]

''تیرے رب کی قسم ہے یہ لوگ مومن نہیں ہو سکتے جب تک تجھے ہر جھگڑے میں حاکم نہ بنالیں، پھر تیرے فیصلہ سے دل میں تنگی محسوس نہ کریں اور پورے طور پر تسلیم نہ کرلیں۔''

پس جو شخص سنت کو چھوڑ کر بدعت اختیار کرتا ہے پیغمبر کا حکم نہیں مانتا، آپ کے فیصلے سے دل میں تنگی محسوس کرتا ہے اور آپ کا فیصلہ اچھی طرح تسلیم نہیں کرتا، قرآن مجید نے اسی کا نام بے ایمانی رکھا ہے۔

ایسی مجالس میں شمولیت جن میں ان بدعات کا ارتکاب ہو:

ایسی مجالس میں چونکہ بدعات ہوتی ہیں اس لیے ان میں شامل ہونا حرام ہے:

﴿فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرٰى مَعَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ﴾ [الأنعام: ٦٨/٦]

''یاد آنے کے بعد (یا نصیحت کرنے کے بعد) ظالم قوم کے ساتھ مت بیٹھو۔''

دوسری جگہ فرمایا:

﴿اِذَا سَمِعْتُمْ اٰیٰتِ اللّٰهِ یُكْفَرُ بِهَا وَ یُسْتَهْزَاُ بِهَافَلَا تَقْعُدُوْا مَعَهُمْ حَتّٰی یَخُوْضُوْا فِیْ حَدِیْثٍ غَیْرِهٖۤ اِنَّكُمْ اِذًا مِّثْلُهُمْ ﴾ [النساء: ٤/ ١٤٠]

''جب اللہ کی آیات کے بارے میں کفر اور استہزا کی باتیں سنو تو ان کے ساتھ مت بیٹھو، یہاں تک کہ وہ کوئی اور بات شروع کر دیں۔ اگر تم ایسی مجلس میں گئے تو پھر تم بھی ویسے ہی ہو گئے۔''

"عن الضحاك قال: دخل في هذه الآية كل محدث في الدين مبتدع إلى يوم القيامة "[1] (ابن كثير)

''ضحاک فرماتے ہیں کہ دین میں ہر نیا کام اور بدعت، جو قیامت تک نکلے، اس آیت میں داخل ہے۔''

پس جو شخص کسی بدعت میں شامل ہوگا گناہ گار ہوگا۔

نیک عمل میں یہ شرط ہے کہ سنت کے مطابق ہو:

۱۔ ﴿وَ مَنْ اَرَادَ الْاٰخِرَةَ وَ سَعٰی لَهَا سَعْیَهَا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولٰٓىِٕكَ كَانَ سَعْیُهُمْ مَّشْكُوْرًا﴾ [بني إسرائيل: ١٧/ ١٩]

جو اپنے عمل میں آخرت کا ارادہ کرے (دنیا کے لیے عمل نہ کرے) بلکہ آخرت کے لیے اس کی (مقرر کردہ) کوشش کو عمل میں لائے اور ایمان دار ہو تو ایسے لوگوں کی کوشش کی (اللہ کے ہاں) قدر ہوگی'' (یعنی ان کی کوشش مقبول ہوگی۔)

اس آیت میں لفظ ﴿سعیها﴾ کے معنی معین کردہ عمل کے ہیں، کیونکہ مصدر کی اضافت تعیین کے لیے ہوتی ہے، یعنی وہی عمل مقبول ہوگا جو سنت سے ہو، اور جو چیز ثابت نہ ہو وہی بدعت ہے۔

۲۔ ﴿وَ قَالُوْا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اِلَّاۤ اَیَّامًا مَّعْدُوْدَةً قُلْ اَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللّٰهِ عَهْدًا فَلَنْ یُّخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهٗۤ اَمْ تَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ [البقرة: ٢/ ٨٠]

---

[1] یہ قول تفسیر ابن کثیر میں نہیں بلکہ تفسیر قرطبی (۴۱۸/۵) اور تفسیر بغوی (۱۰۳/۲) میں ہے۔

وہ بولے کہ ہمیں صرف چند روز آگ مَس کرے گی کہو، تم نے اللہ تعالیٰ کے ہاں کوئی عہد لیا ہے پھر تو وہ اپنے عہد کے خلاف نہیں کرے گا۔ یا اللہ پر ایسی بات کہہ رہے ہو جس سے تم واقف نہیں ہو۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جن امور کے متعلق شریعت کی ضرورت ہے، جیسے دینی مسائل ہیں، ان میں اپنی رائے سے باتیں کرنا اللہ پر بہتان اور افترا ہے۔ پس ضروری ہے کہ دینی مسائل کا ثبوت کتاب وسنت سے دیا جائے، ورنہ اللہ پر افترا ہوگا، اور اللہ پر افترا بہت بڑا جرم ہے:

﴿وَ مَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰی عَلَی اللّٰهِ كَذِبًا﴾ [العنكبوت: ٢٩/٦٨]

''اس شخص سے بڑا ظالم کون ہے جو اللہ پر جھوٹ جوڑے۔''

اور سورۂ حدید میں فرمایا:

﴿رَهْبَانِيَّةَ ابْتَدَعُوْهَا مَا كَتَبْنٰهَا عَلَيْهِمْ اِلَّا ابْتِغَآءَ رِضْوَانِ اللّٰهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ [الحديد: ٥٧/٢٧]

''عیسائیوں نے رہبانیت (فقیری) کی بدعت نکالی۔ ہم نے ان پر فرض نہیں کی، ان کی غرض اس بدعت نکالنے سے، اللہ کی رضا مندی تھی، پھر اس (بدعت) کی رعایت بھی نہ کی۔''

ابو داود میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

''اپنی جان پر سختی نہ کر، پھر اللہ بھی تم پر سختی کرے گا۔ ایک قوم نے (تم سے پہلے) اپنی جان پر سختی کی (یعنی بدعت فقیری نکالی) پھر اللہ تعالیٰ نے بھی ان پر سختی کی۔ ان ہی کے بقایا لوگ ہیں جو باہر گرجوں اور کٹیوں میں نظر آتے ہیں۔''[1]

---

[1] **حسن**. سنن أبي داود: كتاب الأدب، باب في الحسد (٤٩٠٤)، مسند أبي يعلى (٦/ ٣٦٦) علامہ البانی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے اور فرمایا ہے کہ اس سند کے حسن ہونے کا احتمال ہے، کیونکہ سعید بن عبدالرحمٰن بن ابی العمیا کے علاوہ تمام رواۃ ثقہ ہیں، اس کو حافظ رحمہ اللہ نے مقبول کہا ہے۔ (تقريب التهذيب: ٣٨٣) اور مقبول راوی کی روایت متابعت میں مقبول کی جاتی ہے (جبکہ اس کی کوئی متابعت نہیں) ورنہ ایسا راوی لین الحدیث ہوتا ہے۔ (الضعيفة: ٧/ ٤٧٨) مگر چونکہ اس راوی کو ابن حبان نے ثقہ کہا ہے۔ (كتاب الثقات: ٦/ ٣٥٤) اور حافظ ذہبی فرماتے ہیں: "وثق" کہ اس کی ←

اس حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ اپنے آپ پر سختی نہیں کرنی چاہیے ۔او ر وقت کے التزام میں بلا شبہ ایک قسم کا عسر ہے، یعنی سختی ہے، اور وقت کی فراخی میں آسانی ہے، اس لیے یہ جائز نہیں۔ ایسا نہ ہو کہ اللہ تعالیٰ ہم پر سختی کرے۔ ایک حدیث میں ہے:

"من أحدث فيها حدثا أو آوىٰ محدثا، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه صرف ولا عدل" (متفق عليه)[1]

جو شخص یہاں کوئی بدعت نکالے اور بدعتی کو پناہ دے اس پر اللہ، فرشتوں اور سب لوگوں کی لعنت ہے، اس کا کوئی فرض و نفل مقبول نہیں۔

اب ظاہر ہے کہ میت کی طرف سے جو اعمال کیے جاتے ہیں فرض سمجھ کر کیے جاتے ہیں یا نفل، اور بدعتی کا فرض قبول ہوتا ہے نہ نفل، پس سوئم و چہلم کی کارروائی سب لغو اور بیہودہ ٹھہری، پس مومن کو چاہیے کہ لغو سے اجتناب کرے۔

بدعتی کے ساتھ تعلق کا کیا حکم ہے؟

صاحب اعتصام امام شاطبی نے جو ائمہ دین کے فتاویٰ نقل کیے ہیں۔ ان کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

۱۔ اہل بدعت کو صحیح راستہ بتانا اور ان پر حجت قائم کرنا۔

۲۔ قطع تعلق کرنا۔

۳۔ جلا وطن کرنا۔

۴۔ جیل خانہ میں ڈالنا۔

۵۔ ان کی بدعت سے لوگوں کو متنبہ کرنا۔

۶۔ اگر مقابلہ کریں تو ان سے جنگ کرنا۔

۷۔ اگر بدعت علانیہ کریں تو ان کو توبہ کی طرف بلایا جائے، اگر توبہ نہ کریں تو بعض بدعات کی سزا قتل ہے۔

← توثیق بیان کی گئی ہے۔ (الكاشف: ١/ ٣٦٦) اس لیے اس راوی کی روایت بھی کم از کم حسن درجہ کی ضرور ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شیخ حسین سلیم دارانی نے اس روایت کو حسن کہا ہے۔ (مسند أبي يعلى: ٦/ ٣٦٦)

[1] صحيح البخاري: كتاب فضائل المدينة، باب حرم المدينة (١٨٧٠) صحيح مسلم: كتاب الحج، باب فضل المدينة ودعاء النبي ﷺ فيها بالبركة...، (١٣٦٦)

۸۔ اگر زندیق ہوں یعنی در پردہ کافر ہوں تو ان کی سزا صرف قتل ہے، توبہ لینے کی ضرورت نہیں۔
۹۔ اگر ایسی بدعت کا ارتکاب کریں جس سے انسان کافر ہو جاتا ہو تو ان پر کفر کا فتوی لگائیں۔
۱۰۔ بدعتی اہل اسلام کے وارث ہیں نہ اہل اسلام ان کے وارث ہیں۔ نہ ان کو غسل دیا جائے اور نہ ان کو اہل اسلام کی قبروں میں دفن کیا جائے۔ یہ اس وقت ہے جب بدعت کا اعلان کریں۔
۱۱۔ ان کی گواہی نہ لی جائے۔
۱۲۔ اگر بیمار ہوں تو ان کی بیمار پرسی نہ کی جائے۔
۱۳۔ جب مر جائیں تو ان کے جنازہ پر اہل اسلام حاضر نہ ہوں۔
۱۴۔ ان کے ساتھ نکاح کا تعلق نہیں ہونا چاہیے۔
۱۵۔ ان پر تعزیر لگانی چاہیے۔[1]

میرا خیال ہے کہ یہ بعض فتاوی ایسی بدعات کے متعلق ہیں جن سے انسان کافر ہو جاتا ہے اور بعض کا تعلق ایسی بدعت سے ہے جس سے انسان فاسق ہو جاتا ہے۔ ان فتاوی کو بالعموم اخذ نہیں کرنا چاہیے، تعزیری فقروں کا تعلق حکام سے ہے۔

جو لوگ بدعات کی تردید کرتے ہیں ان کو تنبیہ:

بدعات کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ بدعات جن کا اصل بھی شرع میں ثابت نہیں، ان کو بدعات اصلیہ کہتے ہیں۔ اور بعض بدعات ایسی ہیں جن کا اصل تو ثابت ہے مگر اس کے بعض تعینات ثابت نہیں، ان کو بدعات وصفیہ کہتے ہیں۔ پھر ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک حقیقیہ اور دوم حکمیہ۔ پہلی قسم کا تعلق اعتقاد سے ہے، اگر کسی بدعت کے متعلق اس کے سنت یا واجب کا اعتقاد رکھے تو وہ حقیقی بدعت ہے۔ اگر اس کو بدعت ہی سمجھے مگر اس پر التزام سنت کی طرح کرے تو یہ حکمی بدعت ہوگی۔ بدعات اگرچہ سب کی سب قابل مذمت ہیں مگر حقیقی بدعت کے مرتکب کو ہی بدعتی کہا جاتا ہے۔ اسی طرح بدعت اصلیہ اور وصفیہ اگرچہ دونوں قابل مذمت ہیں مگر وصفیہ میں خیر وشر کا اجتماع ہوتا ہے، مشروع پر مشتمل ہونے سے خیر، اور بدعت پر مشتمل ہونے سے شر ہوتی ہے۔ دین سے بالکل اعراض کرنے سے (جیسے منافقین اور فاسقین کا حال ہے) یہ اعمال

---

[1] الاعتصام (۱/ ۱۲٦، ۱۲۷)

بہتر ہوتے ہیں۔ ایسے مقام میں دو باتوں کا خیال رکھنا چاہیے:

۱۔ خود بذاتہ ظاہر اور باطن میں سنت کی پابندی کرے اور اپنے معتقدین کو اسی کا حکم دے، معروف کو معروف، منکر کو منکر خیال کرے۔

۲۔ لوگوں کو جہاں تک ہو سکے سنت کی طرف بلائے، اگر کوئی ایسا شخص ہو کہ اس کی نظر میں ایک بدعت ہی نیکی اور اسلام کی خوبی ہو، اس کے متعلق یہ خطرہ ہو کہ اگر اس کو اس بدعت سے پھیرا جائے تو شاید اس کی حالت اس سے ابتر ہو جائے تو ایسے آدمی کو ایسی بدعت سے نہیں روکنا چاہیے، کیونکہ وہ اس وجہ سے اس منکر سے زیادہ برے کام یا ترک واجب یا ایسے مندوب کے ترک میں گرفتار ہو جائے گا جو اس بدعت سے بھی زیادہ برا کام ہے۔ جب کوئی بدعت کسی امر مشروع پر مشتمل ہے تو ایسی بدعت کے فاعل کو اس کے بدلہ میں کوئی سنت بتانی چاہیے، کیونکہ انسانی فطرت میں ہے کہ وہ کسی شے کو کسی شے کے عوض چھوڑتا ہے۔ اگر خیر چھوڑے تو اس کے عوض اس کو اس کی مثل یا اس سے بہتر بات کی تلقین کرنی چاہیے۔ جس طرح بدعت کا مرتکب قابل طعن و تشنیع ہے اسی طرح سنت کا تارک بھی ملامت کا مستحق ہے۔ بعض سنتیں علی الاطلاق قابل اہتمام ہیں اور بعض سنتیں بعض قیود کے ساتھ۔

کفار کی رسوم پر عمل کرنے سے انسان اسلام میں پورا داخل نہیں ہوتا:

﴿يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا ادْخُلُوْا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَ لَا تَتَّبِعُوْا خُطُوٰتِ الشَّيْطٰنِ اِنَّهٗ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِيْنٌ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٠٨]

''اے ایمان والو! اسلام میں پورے داخل ہو جاؤ اور شیطان کے نقش قدم پر نہ چلو، کیونکہ وہ تمھارا کھلا دشمن ہے۔''

جامع البیان میں اس آیت کے شان نزول میں ایک قول منقول ہے:

"وعن بعضهم أنها نزلت في مؤمني أهل الكتاب، فإنهم مع أن أسلموا، عظموا السبت، وحرموا الإبل، وأحبوا قراءة التوراة، فأمروا بتركها"[1]

''بعض سلف سے مروی ہے کہ یہ آیت ان لوگوں کے بارے میں اتری ہے جو اہل

[1] جامع البيان (١/ ٥٠)

کتاب سے ایمان لائے، وہ لوگ، باوجودیکہ مسلمان ہوگئے، پھر بھی ہفتہ کی تعظیم کرتے، اونٹ کو حرام جانتے اور تورات کی تلاوت پسند کرتے، اس آیت میں ان باتوں کے چھوڑنے کا حکم ہے۔''

اس آیت میں اس امر کا ذکر ہے کہ اگر تم یہودیوں کی رسمیں نہ چھوڑو گے تو اسلام میں تم پورے داخل نہیں ہوسکتے، حالانکہ یہ رسمیں تورات میں موجود ہیں۔ پس جو شخص ہندوؤں کی رسمیں سوئم، چالیسواں وغیرہ کرتا رہے، وہ کیسے اسلام میں پورا پورا داخل ہوسکتا ہے؟!

تعیین ایام پر بعض اہل بدعت حدیث ذیل سے استدلال کرتے ہیں:

''ایک حدیث میں ہے کہ عبدالقیس قبیلہ کا ایک وفد آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے کہا کہ ہم آپ کے پاس شہر حرام (حرمت والے مہینہ) میں ہی آسکتے ہیں۔''[1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایام کی تعیین جائز ہے کیونکہ انھوں نے شہر حرام کی اپنی طرف سے تعیین کی۔

۱۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں تعیین نہیں بلکہ یہ ذکر ہے کہ ہمارا مکان دور ہے، ہم آپ کے پاس بہت دفعہ حاضر نہیں ہو سکتے، ہمارے اور آپ کے درمیان مضر قبیلہ کے کافر حائل ہیں، اگر آئیں تو ان سے خطرہ ہے، شہر حرام میں چونکہ کافر بھی لڑائی نہیں کرتے تھے اس لیے ہم صرف انھی مہینوں میں آسکتے ہیں، اس لیے آپ ہم کو ضروری ضروری باتیں بتلا دیں۔

۲۔ تعلیم و تعلم مبادی سے ہے اور بدعات کا تعلق مقاصد سے ہوتا ہے، اور ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ مبادی اور وسائل میں ضرورت کے وقت احداث جائز ہے۔

۳۔ یہ تعیین آسانی کے لیے تھی، کیونکہ دوسرے مہینوں میں وہ نہیں آسکتے تھے اور بدعات کی تعیین میں سختی ہے۔

۴۔ نیز سوئم وغیرہ میں کفار سے تشبہ ہے اور تعلیم کے لیے آنے میں تشبہ نہیں۔

انوار ساطعہ (جو اہل بدعت کی تصنیف ہے) میں لکھا ہے:

---

[1] صحیح البخاري: كتاب الإيمان، باب أداء الخمس من الإيمان (٥٣) صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله ﷺ...، (١٧)

"تعیین اور تقرر کی قید میں خوب خیال چڑھا رہتا ہے، اس پر کہ یہ کام کرنا ضروری ہے۔"

اس سے پتہ چلتا ہے کہ تعیین اور تقرر سے ضروری ہونے کا خیال پیدا ہو جاتا ہے۔ کسی مباح کے متعلق ضروری ہونے کا خیال اس کو اباحت سے نکال کر مکروہ کر دیتا ہے۔ شرح منیہ میں ہے:

"منها أن العوام يعتقدونه سنة" یعنی اس کے بدعت ہونے کی ادلہ میں سے ایک یہ ہے کہ عوام اس کو سنت خیال کرتے ہیں۔

اسی میں ہے:

"كل مباح يؤدي إلى ذلك مكروه" جس مباح سے شرعی حکم میں تغیر ہو، عوام اس کو ضروری اور سنت سمجھنے لگیں وہ مکروہ ہو جاتا ہے۔

اور مطلق کراہت سے مراد کراہت تحریمہ ہوتی ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

"اعلم أن المكروه إذا أطلق في كلامهم فالمراد منه التحريم"[1]

فقہاء کے کلام میں جب مکروہ کا لفظ مطلق بولا جائے تو اس سے مراد حرمت ہوتی ہے۔

سوئم کی ممانعت پر چوتھی دلیل:

سوئم کی ممانعت پر ابن ماجہ کی حدیث بھی پیش کی جاتی ہے، جس کے لفظ ہیں:

"عن جرير بن عبد الله قال: كنا نرى الاجتماع إلى أهل الميت و صنعة الطعام من النياحة "[2]

جریر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ہم میت والوں کے پاس جمع ہونا اور کھانا پکانا (یعنی جمع ہونے والوں کے لیے) نوحہ کرنے میں شمار کرتے تھے۔

اور یہ ظاہر ہے کہ نوحہ حرام ہے، پس اس قسم کا اجتماع اور کھانا بھی حرام ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے اس حدیث کو لے کر اہل میت کی طرف سے دعوت کو منع لکھا ہے۔ چنانچہ فتح القدیر میں ہے:

"ويكره اتخاذ الضيافة من الطعام من أهل الميت لأنه شرع في السرور لا

---

[1] رد المحتار (١/ ٢٢٤)

[2] **صحيح**. سنن ابن ماجه: كتاب الجنائز، باب ما جاء في النهي عن الاجتماع إلى أهل الميت وصنعة الطعام (١٦١٢)

في الشرور، وهي بدعة مستقبحة لما روى الإمام أحمد وابن ماجه بإسناد صحيح عن جرير بن عبد الله قال: كنا نعد الاجتماع إلى أهل الميت وصنعة الطعام من النياحة "[1]

اہل میت کی طرف سے کھانا پکا کر دعوت کا انتظام کرنا مکروہ ہے، کیونکہ ضیافت خوشی کی علامت ہے، نہ کہ مصیبت کی، اور یہ قبیح بدعت ہے، کیونکہ امام احمد اور ابن ماجہ نے صحیح اسناد کے ساتھ جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت بیان کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ ہم اہل میت کے پاس جمع ہونا اور کھانا بنانے کو نوحہ میں شمار کرتے تھے۔

مسند احمد کی ایک اور روایت میں ہے:

"صنعة الطعام بعد دفنه"[2] میت کے دفن کے بعد کھانا پکانا نوحہ میں شمار کرتے تھے۔

اس حدیث کے خلاف ایک اور حدیث پیش کی جاتی ہے جس میں ایک لفظ، جس پر استدلال کا مدار ہے، غلطی سے لکھا گیا ہے۔ وہ حدیث یہ ہے کہ ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب قبر سے فارغ ہو کر لوٹے تو میت کی بیوی کی طرف سے ایک شخص کھانے کے لیے آپ کو بلا کر لے گیا، آپ کے ساتھ چند صحابہ بھی گئے۔ یہ حدیث ابوداود اور مسند احمد میں موجود ہے[3] مگر اس میں کوئی ایسا لفظ نہیں جس کا ترجمہ ہو کہ میت کی عورت کی طرف سے دعوت تھی، بلکہ یہ ذکر ہے کہ ایک عورت نے دعوت کی۔ غلط فہمی کی وجہ یہ ہے کہ مشکوۃ میں اس حدیث میں کاتب کی غلطی سے "داعي امرأته" لکھا گیا ہے،[4] جس کا ترجمہ یہ ہے: "اس کی عورت کی طرف سے بلانے والا آیا" کیونکہ مشکوۃ والے نے ابو داود اور بیہقی کی دلائل النبوہ کا حوالہ دیا ہے۔[5] ابوداود میں کوئی ایسا لفظ نہیں جس کے معنی میت کی عورت کے ہوں،

---

1. فتح القدير (٢/ ١٤٢)
2. **صحيح**: مسند أحمد (٢/ ٢٠٤) رقم الحديث (٦٩٥٠)
3. **صحيح**. سنن أبي داود: كتاب البيوع ، باب في اجتناب الشبهات (٣٣٣٢) ، مسند أحمد (٥/ ٢٩٣)
4. مشكوة المصابيح (٢/ ٥٤٤) رقم الحديث (٥٨٨٥)
5. دلائل النبوة (٦/ ٣١٠) بحواله الموسوعة الحديثية (٣٧/ ١٨٦)

خصائص کبری[1] میں سیوطی نے بیہقی کے حوالے سے یہ حدیث لکھی ہے،[2] اس میں بھی یہ لفظ نہیں، اور دارقطنی[3] اور طحاوی کی مشکل الآثار[4] وشرح معانی الآثار[5] میں بھی یہ الفاظ نہیں، نہ مسند احمد میں یہ لفظ ملے ہیں۔ سب میں یہی لفظ ہیں: "داعي امرأة" "کسی عورت کی طرف بلانے والا آیا"[6] اور بعض روایات میں یہ لفظ ہیں کہ وہ عورت قریش سے تھی اور مرنے والا انصاری تھا۔[7] پس حدیث سے استدلال باطل ہوا۔

ملا علی قاری کو چونکہ اس غلطی کا علم نہ تھا اس واسطے وہ دونوں حدیثوں کے درمیان اس طرح تطبیق دیتے ہیں:

''جریر کی حدیث (جس میں میت والوں کی طرف سے دعوت ممنوع معلوم ہوتی ہے) اس صورت پر محمول ہے جب میت کے بعض وارث نابالغ ہوں یا بعض غائب یا بعض کی رضا مندی کا علم نہ ہو اور کھانا بھی کسی معین آدمی کی گرہ سے نہ ہو۔''[8]

مگر یہ تطبیق اس وقت مناسب ہے جب حدیث سے میت والوں کی طرف سے ضیافت کا ذکر ثابت ہو۔ جب ذکر ثابت ہی نہیں، جیسے ہم نے ذکر کیا، تو یہ سب احتمالات باطل ہوگئے۔ بعض نے جریر کی حدیث کو اغنیاء کی ضیافت پر محمول کیا ہے اور مشکوۃ والی حدیث فقراء کے کھانے پر، مگر یہ حمل کرنا درست نہیں کیونکہ حدیث جریر کا ظاہر مطلب یہی معلوم ہوتا ہے کہ مرنے کے بعد عام طور پر عورتیں جمع ہو جاتی، روتی اور خلاف شرع واویلا کرتی، بال نوچتی اور منہ چھاتی پر ہاتھ مارتی ہیں اور کبھی ویسے ہی مرد اور عورتیں جمع ہو کر بجائے تسلی دینے کے باتیں کر کر کے اور ان کے ہاں کھانا کھا کر ان کی تکلیف کے اضافہ کا سبب بنتی ہیں، پس فقہاء نے

---

1. اس کتاب میں مجھے یہ حدیث نہیں ملی۔
2. السنن الكبرىٰ للبيهقي (٥/ ٣٣٥)
3. السنن للدارقطني (٤/٢٨٥)
4. شرح مشكل الآثار (٧/٤٤٥)
5. شرح معاني الآثار (٤/ ٢٠٨)
6. نصب الراية (٤/ ١٦٨) میں بھی یہی الفاظ ہیں۔
7. اس کی سند قوی ہے۔ دیکھیں: مسند أحمد (٥/ ٢٩٣) رقم الحديث (٢٢٥٠٩)
8. مرقاة المفاتيح (١١/ ٢٢٣)

لکھا ہے کہ صرف ایک دفعہ تعزیت کرنی چاہیے۔ امام شوکانی نے ایک مرفوع حدیث بھی ایک دفعہ تعزیت کرنے کے متعلق لکھی ہے۔[1] مختصر کنز العمال صفحہ (۲۷۶) میں ہے:

"التعزية مرة" (ديلمي عن عثمان) تعزیت ایک دفعہ ہے۔[2]

بعض معترضین یہ کہتے ہیں کہ جریر کی حدیث موقوف ہے مرفوع نہیں ہے۔ مگر معترض صاحب نے غور نہیں کیا کہ مرفوع حدیث کی دو قسمیں ہیں: ایک حقیقی اور ایک حکمی۔ یہ حدیث حکماً حدیث مرفوع ہے[3] کیونکہ اس اجتماع کو حرام قرار دینا عقلی چیز نہیں۔ پھر حدیث مرفوع کی تین قسمیں ہیں: قولی، فعلی اور تقریری۔ یہ حدیث تقریری قسم میں داخل ہے، کیونکہ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام آنحضرت ﷺ کے عہد میں کرتے تھے۔ جو کام صحابۂ کرام آنحضرت ﷺ کے وقت کرتے ہوں، ظاہر ہے کہ حضور کو اس پر اطلاع ہوگی، اگر حضور کو اطلاع نہیں، خدا تو جانتا ہے، پھر کم از کم صحابہ کا اجماع یا رواج بلانکیر ضرور ہوگا، پس اس کے حجت ہونے میں کیا کلام ہے؟!

۵۔ سوئم کے منع ہونے کی پانچویں دلیل:

یہ ہے کہ یہ صدقہ اغنیاء کو بھی دیا جاتا ہے حالانکہ صدقہ کا مصرف غنی نہیں ہوتا اور رواجی صورت میں تو قاری وغیرہ کو دیا جاتا ہے، خواہ غنی ہی ہوں۔

۶۔ سوئم کے منع ہونے کی چھٹی دلیل:

اس کے منع ہونے کی چھٹی دلیل یہ ہے کہ یہ صدقہ عموماً قاری کو دیا جاتا ہے اور عرف میں یہ قاری کی اجرت ہوتی ہے، حالانکہ ایسی قراءت پر اجرت لینا حنفیہ کے ہاں حرام ہے، جیسے شارح ہدایہ نے اس کا ذکر کیا ہے کہ دینے والا اور لینے والا دونوں گناہ گار ہوتے ہیں۔[4]

---

[1] نيل الأوطار (٤/ ٥٤٥) كتاب الجنائز، باب تعزية المصاب وثواب صبره...،

[2] مختصر كنز العمال (٦/ ٢٧٦) كنز العمال (١٥/ ٢٦٣) رقم الحديث(٤٢٦٢٨)

[3] علامہ سندھی حنفی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: هذا بمنزلة رواية إجماع الصحابة أو تقرير النبي صلى الله عليه وسلم وعلى الثاني فحكمه الرفع، وعلى التقديرين فهو حجة" (حاشيه السندي على سنن ابن ماجه: ٢/ ٢٧٥)

[4] الهداية (١/ ٣٠٣)

یہاں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ تحقیقی گفتگو تھی، اب علما کے فتاوی پڑھیے۔

شاہ ولی اللہ الدہلوی فرماتے ہیں: (ان کی عبارت فارسی میں ہے، اس کا اردو ترجمہ لکھا جاتا ہے)

''ہماری بدعات سے ماتم میں فضول خرچی، تیجا، چہلم، ششماہی، فاتحہ اور برسی ہے۔ پہلے عرب میں ان کا کوئی نام ونشان نہیں ملتا۔ بہتر یہی ہے کہ میت کے وارثوں کے پاس تین روز تعزیت اور ایک رات کا کھانا بھیجا جائے، اس کے سوا کوئی رسم نہ ہو۔''[1]

---

[1] اس عبارت کا حوالہ مجھے نہیں مل سکا۔

قرآن مجید پڑھ کر اس کا ثواب میت کو پہنچانے میں علماء کا اختلاف

امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک ثواب نہیں پہنچتا۔[1] امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک پہنچتا ہے۔[2] عموماً قرآن مجید پڑھ کر ثواب پہنچانے کو فاتحہ کہتے ہیں، کیونکہ فاتحہ پڑھ کر اس کا ثواب پہنچاتے ہیں، اس مسئلہ کی تحقیق میں نے ''اہداء ثواب'' میں لکھی ہے۔ میت کی طرف سے صدقہ دینے میں اکثر علماء متفق ہیں، اگر کوئی شخص اتفاقاً بلاتعیین زمان ومکان صدقہ کرے تو جائز ہے۔ اسی طرح اگر قرآن مجید پڑھ کر اس کا ثواب پہنچایا جائے تو امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک جائز ہے مگر کھانے پر قرآن پڑھنے کا رواج درست نہیں، کیونکہ اس میں کفار سے تشبہ ہے۔ قرآن مجید الگ پڑھے اور کھانا اور صدقہ الگ کھلائے یا تقسیم کردے تو بعض علماء کے نزدیک جائز ہے، اور امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک ثابت نہیں۔ اختلافی مسائل میں ایک شق پر عمل کرنے والے پر اگرچہ طعن وتشنیع نہیں ہوسکتی مگر جس شخص کو امام شافعی اور امام مالک کے مذہب کی حقیقت واضح ہو جائے تو اس وقت اگر ایسا کام کرے گا جو اس کے نزدیک حق کے خلاف بنے تو واقعی بدعت ہوگا۔ اب عرف میں مطلق صدقہ اور قرآن کے ایصال ثواب کو فاتحہ کہتے ہیں، پس جن علماء نے فاتحہ کے جواز کا فتوی دیا ہے ان کا مطلب یہ لینا چاہیے کہ قرآن خوانی کا ثواب پہنچانا بھی جائز ہے اور صدقہ کا ثواب پہنچانا بھی جائز، ان کا یہ مطلب نہیں کہ دونوں کو جمع کر کے ایصال ثواب جائز ہے۔ اگر کسی نے لکھا بھی ہے تو یہ اس کی غلطی ہے جو کتاب وسنت واجماع امت کے خلاف ہونے کی وجہ سے قابل اخذ نہیں۔ اسی طرح نذر ونیاز بعض علماء کے نزدیک صرف ایصالِ ثواب کا نام ہے، نذر ونیاز سے ان کا مطلب وہ صدقہ نہیں جس سے میت کا تقرب مقصود ہو، اگر کسی نے تقرب کی صورت کو جائز لکھا ہے تو یہ اس کی خطا ہے۔

---

1. ردالمحتار (٢/ ٢٤٣) كتاب الأذكار (١/ ٣٨٦)
2. مغني المحتاج (٣/ ٧٠) شرح أكبر (ص: ١٣١) كتاب الأذكار (١/ ٣٨٧)

شاہ ولی اللہ کا ایک فتویٰ:

بعض اہل بدعت نے شاہ ولی اللہ صاحب کا فتوی ذیل نقل کیا ہے:

سائل نے سوال کیا تھا کہ کسی کے نام کا مرغا یا بکرا ذبح کیا ہوا درست ہے یا نہیں؟ اور ملیدہ یا شیر برنج [دودھ چاول] وغیرہ نیاز اولیاء اللہ کا درست ہے یا نہیں؟

اس کا جواب یہ دیا ہے:

''اگر ملیدہ وشیر برنج بناء بر فاتحہ بزر گے بقصد ایصال ثواب بروح ایشاں پزند و بخوارنند مضائقہ نیست، وطعام نذر اللہ اغنیاء راخوردن حلال نیست۔ اگر فاتحہ بنام بزرگے دادہ شد پس اغنیاء راہم خوردن جائز است''

اس فتوی کی صحت میں بھی کلام ہے، کیونکہ یہ فتوی شاہ ولی اللہ صاحب کے اس فتوی کے خلاف ہے جو ان کی کتاب ''الخير الكثير'' میں مندرج ہے۔

چنانچہ کتاب مذکور کے صفحہ (۱۱۱) میں فرماتے ہیں:

"والذي تحققه ذوقنا أنه لا يجوز أن يعمل للميت إلا على أربعة أوجه: إما أن يبر بأقاربه وأحبائه، فكأنما يبر به، وإما أن يزوره، ويقرأ عنده القرآن فيأنس به، وإما أن ينوب عنه فيتصدق عنه أو يعتق عنه أو يحج عنه، كما في الحوالة عن الميت وغيرها، وإما يستغفر الله تعالى له، فيقبل بفضله، ويرفع درجته، ويتجاوز عن سيآته، وأما ما سوى ذلك من الاستمداد والفاتحة وغير ذلك فليس بشيء"

ہمارے ذوق میں یہ بات پایہ تحقیق کو پہنچ چکی ہے کہ میت کے لیے صرف چار صورتوں پر عمل کیا جائے:

۱۔ میت کے رشتہ داروں کے ساتھ اچھا سلوک کیا جائے، گو یا اسی کے ساتھ کر رہے ہیں۔

۲۔ اس کی قبر پر جا کر وہاں قرآن پڑھے جس سے وہ مانوس ہو۔

۳۔ میت کی طرف سے نائب ہو کر اس کی طرف سے صدقہ کرے یا غلام آزاد کرے یا حج کرے، جیسے میت کی طرف سے حوالہ وغیرہ کے متعلق کہا جاتا ہے۔

۴۔ میت کے لیے اللہ تعالیٰ سے اس کی معافی کی دعا مانگے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے قبول فرمائے، اس کا درجہ بلند کرے اور اس کے گناہ معاف فرمائے۔ ان چار باتوں کے علاوہ جو میت کے لیے استمداد اور فاتحہ وغیرہ کی جاتی ہے، کوئی حقیقت نہیں رکھتی۔

شاہ ولی اللہ صاحب کی اس عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ پہلا فتوی، جو شاہ صاحب کی طرف منسوب ہے، وہ ان کا فتوی نہیں۔ دوسرا جواب اس کا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ فاتحہ سے مراد ان کی مطلق ایصال ثواب ہے، فاتحہ کا خاص رسمی طریقہ مراد نہیں۔ اس فتوی میں جو یہ ذکر ہے کہ اگر فاتحہ کسی بزرگ کے نام پر دی جائے تو اغنیا بھی کھا سکتے ہیں، صحیح نہیں۔ کیونکہ صدقہ بجز چند صورتوں کے اغنیاء کے لیے حلال نہیں۔ ابوداود میں ہے:

"لا تحل الصدقة لغني إلا لخمسة"[1]

''سوائے پانچ کے اور کسی غنی کے لیے صدقہ جائز نہیں۔''

اور اس فتوی میں ان کی تعیین کا بھی ذکر نہیں۔

اسی طرح ایک فتوی ''سلاسل اولیاء'' میں بھی ہے۔ اس کے یہ الفاظ ہیں:

''برقدر شیرینی فاتحہ بنام خواجگان'' کچھ مٹھائی پر خواجگان کی فاتحہ پڑھیں۔

اس فتوی کی ظاہری عبارت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فاتحہ شیرینی رکھ کر پڑھی گئی ہے مگر یہ معنی ''خیر کثیر'' کی عبارت کے صریح مخالف ہے، کیونکہ فاتحہ کو ''خیر کثیر'' میں بالکل بے اصل قرار دیا گیا ہے۔ پس یہاں فاتحہ سے مراد صدقہ کرنے کی صورت میں ایصال ثواب ہوگا، فاتحہ پڑھنا اصل میں ایصالِ ثواب ہی ہے۔

مائۃ مسائل (ص: ۸۲) میں لکھا ہے:

''روٹیوں پر فاتحہ دینا، جیسا کہ مروج ہے، کسی حدیث اور مجتہدین کی کسی روایت سے ثابت نہیں۔''

مولانا عبداللہ صاحب گجراتی اور جامع البرکات والے نے اگر چہ فاتحہ مرسومہ کے متعلق جواز کا فتوی لکھا ہے مگر دلائل مذکورہ بالا کی رو سے قابل عمل نہیں، کیونکہ علماء کی ہر بات

---

[1] **صحيح**. سنن أبي داود: كتاب الزكاة، باب من يجوز له أخذ الصدقة وهو غني (١٦٣٥)

ٹھیک نہیں ہوتی۔ اگر ان کا کوئی فتوی کسی نص کے خلاف ہوتو وہ ضرور مردود ہوگا۔ نیز ان کی عبارت میں تعیینِ یوم کا کوئی ذکر نہیں، اور ممکن ہے کہ اس زمانے میں یہ تعینات ہماری تقسیم مذکورہ بالا کی بنا پر پہلی اور دوسری قسم میں داخل ہوں، اس قدر تاکید اور استحباب کا خیال لوگوں کے دلوں میں جاگزیں نہ ہوا ہو۔

شاہ عبدالعزیز کا قول:

شاہ عبدالعزیز صاحب سورۂ بقرہ کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

''نزدعوام طریق ذبح جانور بہ ہرگونہ کہ مقرر است متعین است بررسانیدن جانِ جانور برائے ہر کہ منظور باشد، چنانچہ فاتحہ وقل ودرود خواندن متعین است برائے رسانیدن ماکولات ومشروبات بہ ارواح خواہ بقصد رسانیدن ثواب بہ آں روح نمایند یا بقصد تقرب''[1]

''عوام کے نزدیک جانور کے ذبح کا جو طریقہ مقرر ہے کہ جانور کی جان جس کو پہنچانی ہو اس کے لیے متعین ہے، جیسے فاتحہ قل اور درود خوانی کھانے پینے کی چیزوں کے پہنچانے کے لیے متعین ہے، خواہ ان کی غرض ارواح کو ثواب پہنچانا ہو یا ان کا تقرب حاصل کرنا۔''

اس عبارت میں شاہ عبدالعزیز صاحب یہ بیان فرما رہے ہیں کہ غیراللہ کے نام پر ذبح کیے ہوئے جانور کی حرمت اور غیر جاندار چیزوں کی نذر و نیاز کی حرمت برابر ہے، اور بعض صورتوں میں ایصالِ ثواب بھی اسی کے حکم میں ہے۔ بعض اہل بدعت ذکر کردہ عبارت سے فاتحہ کے جواز پر استدلال کرتے ہیں، یہ ان کی کوتاہ فہمی ہے، وہ عبارت کے سیاق وسباق کو نہیں دیکھتے۔ اسی طرح امامین کی فاتحہ پڑھنے کا قصہ جو ان کے فتوی سے نقل کیا جاتا ہے۔[2] بے اصل معلوم ہوتا ہے، کیونکہ یہ فتاوی شاہ عبدالعزیز صاحب کا اپنا جمع کردہ نہیں، اور شاہ صاحب کی اپنی اس عبارت کے بھی خلاف ہے جو تحفہ اثنا عشریہ، اوہام شیعہ میں ہے:

''روز عاشورادر ہر سال کہ بیاید آنرا روز شہادت حضرت امام عالی مقام حسین علیہ السلام

---

1. تفسیر عزیزی (۱/ ۷٤۱)
2. فتاوی عزیزی اردو (ص: ۱۸۹)

گمان برند واحکام ماتم ونوحہ وشیون وگریہ زاری وفغان وبیزاری آغاز نہند۔ مثل زناں کہ ہر سال بر میت خود ایں عمل نمایند حالانکہ عقل بالبداہت مے داند کہ زمان امر سیال غیر قار است ہرگز جزو اوثبات وقرار نہ دارد واعادہ معدوم محال است وشہادت امام عثمان دو روزے شدہ بود کہ ایں روز ازاں روز فاصلہ ہزار دوصد سال دارد۔ ایں روز بآں روز چہ اتحاد کدام مناسبت وروز عید الفطر وعید النحر رابریں قیاس نہ باید کرد کہ دراں جا مایہ سرور وشادی متجدد است یعنی اداء روزہ رمضان واداء حج خانہ کعبہ شکراً لنعمته المتجددة۔ سال بہ سال سرور وفرحت نو پیدا مے شود، لہٰذا اعیاد الشرائع بریں وہم نیامدہ''[1]

''شیعہ کی وہمی باتوں سے ایک بات یہ ہے کہ عاشوراء کے دن کو ہر سال امام حسین کی شہادت کا دن سمجھتے ہیں، ماتم کی باتیں، رونا پیٹنا اور واویلا کرنا شروع کر دیتے ہیں، جیسے عورتیں اپنے مردوں پر ہر سال کرتی ہیں، حالانکہ عقل سے بداہتاً یہ پتہ چلتا ہے کہ زمانہ ساکن نہیں بلکہ ایک جاری چیز ہے، جو لحظہ بہ لحظہ گزر رہی ہے اس کا ہر جزو، جو گزر جائے، فنا اور معدوم ہو جاتا ہے، اور فانی چیز پھر واپس نہیں آتی، امام حسین جس روز شہید ہوئے اس روز اور آج کے روز میں بارہ سو برس کا فاصلہ ہے۔ اس دن کی آج کے دن سے کیا مشابہت؟ عیدالفطر یا عید النحر کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے، کیونکہ عیدین میں ہر سال نئی تازہ خوشی ہوتی ہے، عیدالفطر میں اداءِ روزہ رمضان اور عید النحر میں اداءِ حج۔''

اس عبارت میں شاہ عبدالعزیز صاحب کسی گذرے ہوئے دن کے ہم نام دن کو گذرا ہوا دن خیال کرنا اور اس میں گزرے ہوئے دن والا معاملہ کرنا وہم پرستی اور عورتوں کی سی باتیں کہہ رہے ہیں۔ تو پھر عاشوراء میں آپ خود اس قسم کی باتیں کب کرتے ہوں گے؟ پس اس قسم کی روایات، اسی طرح اپنے باپ کا ہر سال عرس کا بیان، بناوٹی معلوم ہوتا ہے، اگر بالفرض آپ سے یہ ثابت ہو جائے کہ ایسا کرتے تھے یا ایسا فتوی دیا ہے تو بوجہ ادلہ مذکورہ کی مخالفت کے غلط ہوگا۔

[1] تحفہ اثنا عشریہ (ص:۳۵۱)

شاہ اسماعیل شہید کا قول:

مولانا اسماعیل شہید نے تعیین ایام کی قباحت کی ایک وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس میں تنگی پیدا ہو جاتی ہے، یعنی دین کی بنا چونکہ یسر (آسانی) پر ہے، نہ کہ عسر (تنگی) پر، اس بنا پر جو امر تنگی کرے، وہ دین سے خارج ہوگا، پس تعیین دین سے خارج ہوگی۔ [1]

بعض اہل بدعت نے اس عبارت کا یہ مطلب سمجھا ہے کہ تعیین کی صورت میں تنگی یہ ہے کہ قرضہ لینا پڑتا ہے اس لیے منع ہے ویسے تعیین منع نہیں۔ حالانکہ مولانا صاحب نے تعیین ایام کے منع ہونے کی وجہ لکھی ہے، نہ یہ کہ ممنوع چیز بیان کر رہے ہیں، کیونکہ قرضہ لینا شرعاً کوئی منع نہیں، بلکہ اصل وجہ تنگی ہے اور تنگی کے وجوہ مختلف ہیں، ان میں سے ایک فرصت کا نکالنا بھی ہے، کیونکہ کبھی آدمی کو کاروبار اور اشغال وضروریات کی بنا پر اس دن فرصت نہیں ہوتی کہ فاتحہ مرسومہ کا انتظام کر سکے۔ اسی طرح جو مولانا اسماعیل شہید کی عبارت میں فاتحہ مرسومہ کو جائز لکھا ہے، [2] اس سے ان کی مراد ایصال ثواب ہے، نہ کہ فاتحہ مرسومہ۔ اور اصل بات یہ ہے کہ کتاب ''صراط مستقیم'' حقیقت میں ان کی اپنی کتاب نہیں، جیسے شروع کتاب میں وہ خود تصریح کرتے ہیں، ان کی اپنی کتاب "إيضاح الحق الصريح" ہے، اس میں وہ صاف لکھتے ہیں:

> ''ہبہ ثواب عبادات زندوں سے مردوں کے لیے وغیرہ وغیرہ سب بدعات حقیقیہ ہیں اور یہ عذر کرنا کہ یہ امور اگرچہ محدث ہیں مگر ان میں فلاں فلاں مصلحت دینیہ موجود ہے یا اس کا اصل شرع میں ثابت ہے، اگرچہ خصوصیت محدث ہے، ان امور کو بدعات سے خارج نہیں کرتا۔ اکثر متقدمین سے جو قیاس کی مذمت آئی ہے اس قیاس سے مراد یہی بدعت ہے۔''

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مولانا اسماعیل شہید کے نزدیک عبادات کا ثواب ہبہ کرنا مطلقاً بدعت حقیقیہ ہے، اب چاہیے کہ صراط مستقیم کی عبارت کا معنی وہی لیا جائے جو ہم نے لیا ہے، ورنہ کلام کی تحریف ہوگی یا اسے ان کا کلام ہی نہ سمجھا جائے۔

---

1. صراط مستقیم (ص: ۵۵)
2. صراط مستقیم (ص: ۷۳)

سوئم کی ممانعت پر ایک اور فتوی:

سوئم کے منع ہونے پر فتاوی بزازیہ کی عبارت جو "مفید المصلحین" کی شرح مستملی میں ہے:

"ویکرہ اتخاذ الطعام في الیوم الأول والثالث"[1]

مرنے کے پہلے اور تیسرے دن کا کھانا تیار کرنا (بطور رسم کے) مکروہ ہے۔

ان کا یہ مطلب ہے کہ ان دنوں کی تعیین منع ہے، اگر اس کے بعد ان دنوں کی بجائے چوتھا یا چھٹا مقرر کرلیا جائے تو اس کا حکم بھی یہی ہوگا۔

بعض اہل بدعت کہتے ہیں کہ شارح منیہ نے اس کے بعد لکھا ہے:

"وفیہ نظر، لأنہ لا دلیل علی الکراھۃ" اس میں نظر ہے، کیونکہ کراہت کی کوئی دلیل نہیں۔"

اس کا جواب یہ ہے کہ ردمحتار میں اس نظر کا جواب دے دیا گیا ہے،[2] لہٰذا کراہت کا حکم ٹھیک ہے۔ نیز ہمارا یہ رسالہ بتمامہ اس نظر کا جواب ہے۔

امام نووی شرح منہاج میں فرماتے ہیں:

"الاجتماع علی المقبرۃ في الیوم الثالث، وتقسیم الورد والعود وإطعام الطعام في الأیام المخصوصۃ کالثالث والخامس والتاسع والعاشر والعشرین والأربعین والشھر السادس بدعۃ ممنوعۃ"

"قبرستان میں تیسرے دن جمع ہونا، گلاب کے پھول اور عود بانٹنا اور تیسرے پانچویں، نویں، دسویں، بیسویں، چالیسویں اور چھ ماہ کے بعد معین دنوں میں کھانا کھلانا ممنوع بدعت ہے۔"

بعض جہلاء کا اعتراض:

"اگر جریر کی حدیث کو عام لکھا جائے تو جس گھر میں ایک دفعہ کوئی مر جائے اس میں ہمیشہ کے لیے اجتماع اور ضیافت منع اور مکروہ تحریمہ ہوگئی۔"

یہ اعتراض بالکل غفلت اور بے شعوری کی حالت میں کیا گیا ہے، کیونکہ اس حدیث میں

---

[1] شرح المستملي (ص: ٦٠٩)

[2] رد المحتار (١/ ٦٠٣)

جو طعام اور اجتماع مراد ہے اس کی تعیین نفس حدیث سے سمجھی جا رہی ہے، یعنی وہ اجتماع اور طعام جو میت کے لیے ہو، نہ کہ وہ اجتماع اور طعام جو کسی اور مقصد کے لیے ہو۔ اجتماع تو ہر حالت میں میت کے لیے اہل میت کے گھر دفن کے بعد منع ہوگا، اور کھانا صرف تین دن تک منع ہوگا، کیونکہ تین دن سوگ کے ہیں اور ان ایام کے بعد کسی خاص دن کی تعیین دوسرے ادلہ سے منع ہوگی، نہ کہ جریر کی حدیث سے۔

مولانا عبدالحی حنفی کا فتوی:

مولوی عبدالحی حنفی مجموعہ فتاوی جلد سوم میں فرماتے ہیں:

''ایں طور مخصوص در زمان آنحضرت نہ بود نہ در زمان خلفاء بلکہ وجود آں در قرون ثلثہ کہ مشہود لھا بالخیر اند منقول نہ شدہ''[1]

مروجہ ختم پر طعام حضور ﷺ خلفاء اربعہ، صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے زمانے میں نہ تھا۔

اور تیجے کے متعلق لکھتے ہیں: ''در شریعت محمدیہ ثابت نیست''[2] اسلام میں ثابت نہیں۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی ''مدارج نبوت'' میں لکھتے ہیں:

''عادت نہ بود کہ برائے میت جمع شوند و قرآن خوانند و ختمات گردانند۔ نہ بر سر گور نہ غیر آں ایں مجموعہ بدعت است''[3]

''قبرستان یا اس کے علاوہ کسی اور جگہ میت کے لیے جمع ہو کر قرآن پڑھنے اور ختم کرنے کا دستور پہلے نہ تھا، یہ مجموعہ سب بدعت ہے۔''

علماءِ احناف کا ایک اور فتویٰ:

حنفی مذہب کی کتاب ''جامع البرکات'' اور ''کشف الغطاء'' میں ہے:

آنچہ بنو سالے یا ششماہی یا چہلم روز دریں و یاد طعام پزند بخشش کنند۔ آنرا بھاجی گویند چیزے داخل اعتبار نیست...الخ

---

1. فتاوی مولانا عبدالحی لکھنوی (۳/ ٦٨)
2. مصدر سابق (۳/ ٦٨)
3. مدارج النبوة (١/ ٢٨٤)

''جو کھانا وہ شہروں میں برسی یا ششماہی یا چہلم کے دن پکا کر دیتے ہیں اور اس کو بھاجی کہتے ہیں لائق اعتبار نہیں۔''

قاضی ثناء اللہ پانی پتی حنفی کا فتویٰ:

قاضی ثناء اللہ پانی پتی ''ما لا بدمنہ'' کے مصنف ''وصیت نامہ'' میں لکھتے ہیں:

''وبعد مردن من رسوم دنیوی مثل دہم وبستم وچہلم وششماہی وبرسینی ہیچ نہ کنند کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ از سہ روز ماتم کردن جائز نہ داشتہ ... الخ[1]

''میرے مرنے کے بعد دنیوی رسمیں جیسے دسواں، بیسواں، چالیسواں، ششماہی وبرسی ہے ہرگز نہ کریں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے تین دن سے زیادہ ماتم کی اجازت نہیں دی۔''

بعض اہل بدعت کہتے ہیں کہ قاضی صاحب نے رونے پیٹنے سے منع کیا ہے کیونکہ دلیل یہ دی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے تین سے اوپر ماتم نہیں کیا۔

مگر یہ توجیہ بالکل باطل ہے، کیونکہ اگر قاضی صاحب کا یہ مطلب ہوتا تو تین دن کی قید نہ لگاتے، اس لیے کہ رونا پیٹنا اگر ممنوع ہے تو ہر وقت ممنوع ہے۔ یہ رسمیں دراصل ماتم کی طرح ہیں، شریعت میں بے اصل ہونے کی وجہ سے ناجائز ہیں، صرف میت کے فراق پر درد واندوہ ظاہر کرنے کے لیے نکالی گئی ہیں۔ اس عبارت سے بظاہر یہ وہم پڑتا ہے کہ سوئم کی رسم جائز ہے، کیونکہ وہ تین دن کے اندر ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سوئم کی ممانعت کی وجہ اس کا ماتم یا سوگ ہونا نہیں بلکہ نوحہ کی طرح ہونا ہے، جو ماتم ممنوع کی صورت اور کفار کی مشابہت ہے۔ پس دسویں، بیسویں اور چالیسویں میں ممانعت کی وجہ اس کا ماتم ہونا ہے، حالانکہ ماتم کی حد صرف تین دن ہے، اور ماتم دو قسم پر ہے۔ ایک تین دن کے اندر بدون نوحہ کے ہو، یہ جائز ہے اور دوسری قسم ممنوع ماتم کی یہ ہے کہ تین دن سے اوپر ہو یا تین دن کے اندر نوحہ کے ساتھ یا کفار کی طرح ہو۔

بعض اہل بدعت نے قاضی صاحب کی وہ عبارت نقل کی ہے جس میں ایصال ثواب کا ذکر ہے اور اس سے یہ سمجھا ہے کہ یہ رسمیں جائز ہیں، حالانکہ ادنی سمجھ دار آدمی بھی جانتا ہے کہ

[1] وصیت نامہ (ص: ۱۳۹)

ایصال ثواب اور ان رسوم میں آسمان وزمین کا فرق ہے۔

بعض اہل بدعت نے ایک حدیث نقل کی ہے اور اس کو اپنے خلاف سمجھ کر خوب تحریف کی ہے، اگر چہ حدیث استدلال کے لیے نہیں پیش کی جارہی مگر اہل بدعت کی تحریف ظاہر کرنے کے لیے ذکر کی جاتی ہے۔

جواز فاتحہ علی الطعام میں لکھا ہے:

"طعام المیت یمیت القلب"[1] (جس کا مشہور ترجمہ یہ ہے کہ جو طعام مردے کے لیے پکایا جاتا ہے اس کا کھانا دل کو مردہ کر دیتا ہے) کا تمھارا ترجمہ غلط ہے، بلکہ صحیح ترجمہ اس کا یہ ہے کہ مردار کا کھانا دل کو مردہ کر دیتا ہے، تمھارا ترجمہ اس وقت صحیح ہوتا جبکہ "طعام طعام المیت یمیت القلب" ہوتا۔ اگر تمھارا ترجمہ صحیح مان لیا جائے تو ان سب حدیثوں کا جو ترغیبِ خیرات برائے اموات اور باجماع امت مقبول ہیں، کیا جواب ہوگا؟ انتھی۔

جواز فاتحہ علی الطعام والے کی عربی دانی دیکھو، اس کو اتنا بھی معلوم نہیں کہ طعام کا اطلاق مطعوم اور غذا پر مشہور ومعروف ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿طَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَ طَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾ [المائدہ: ۵/۵]

''اہل کتاب کا طعام (ذبیحہ) تمھارے لیے حلال ہے۔ اور تمھارا طعام (ذبیحہ) ان کے لیے حلال ہے۔''

اس آیت میں طعام کا اطلاق مطعوم پر ہے مگر فاتحہ خوانی والے کہتے ہیں کہ یہ معنی اس وقت درست ہوتا ہے جب طعام طعام مکرر ہو، اور یہ نہیں جانتے کہ تکرار میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، جس کی بنا پر پہلا طعام تو خور دن کے معنی اور دوسرا طعام مطعوم کے معنی میں ہو جائے، جہاں یہ حدیث ذکر کی جاتی ہے وہاں بھی طعام کے معنی مطعوم کے لیے جاتے ہیں، یہ حدیث اربعین میں نقل کی گئی ہے، اربعین کی اصل عبارت یہ ہے:

''درنوادر الفتاوی کہ اجابت کردہ طعامیکہ ز بہر مردہ ساختہ باشند، مکروہ است، سہ روزہ، ماہیانہ، سالیانہ واں طعام علماء وفضلاء مکروہ است، قال علیہ السلام: طعام المیت یمیت القلب، وطعام المریض یمرض القلب''

---

[1] یہ روایت بے سند ہونے کی وجہ سے مردود ہے۔

اس طعام کی دعوت قبول کرنا جو میت کے لیے بنایا گیا ہو مکروہ ہے، تیسرے دن ہو یا ماہانہ یا سالانہ، ایسا طعام علماء وفضلاء کو مکروہ ہے، آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ میت کا طعام دل کو مردہ کرتا ہے اور بیمار کا کھانا دل کو بیمار کرتا ہے۔"[1]

اس عبارت کا مطلب بالکل صاف ہے، کسی اضافے کی ضرورت نہیں، مگر جن کے دل میں کجی ہے وہ اس عبارت کو کج کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ اس حدیث سے اس طعام کی حرمت معلوم نہیں ہوتی۔ اس کی مثال اس طرح ہے کہ زکوۃ اور صدقہ کو آنحضرت ﷺ نے "أوساخ الناس" (لوگوں کی میل کچیل) فرمایا ہے۔[2] باوجود اس کے فقراء کے لیے ان کا کھانا جائز ہے۔ پس اس حدیث کو بھی ان احادیث کے معارض قرار نہیں دیا جاسکتا جن میں میت کی نفع رسانی کے لیے صدقہ کا حکم ہے۔ اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ ولیمہ کے طعام کو "شر الطعام" فرمایا ہے،[3] مگر ولیمہ کا طعام بالاتفاق حلال ہے اور اس کی حلت کے دلائل بھی موجود ہیں۔

بعض لوگ شرح برزخ کے حوالے سے نقل کرتے ہیں، وہ برجندی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ "حضرت ابراہیم علیہ السلام آنحضرت ﷺ کے فرزند کی وفات کے تیسرے روز فاتحہ خوانی کی گئی۔ آنحضرت نے خود کی۔"[4]

جواب:

یہ روایت بالکل بے اصل ہے، جیسے مولوی عبدالحی حنفی لکھنوی مرحوم نے اپنے فتاوی میں اس کی تصریح فرمادی ہے، اور فتاوی اوزجندی، جو ملا علی قاری کی طرف منسوب ہے، وہ ملا علی قاری کا اپنا جمع کردہ فتاوی نہیں بلکہ بعد میں کسی نے جمع کیا ہے اور یقینی طور پر ان کی طرف ان فتاوی کو منسوب کرنا درست نہیں۔ پھر اس فتوی میں اس نقل کا ماخذ بھی نہیں بتایا، نہ ہی اس کی تصحیح نقل کی ہے۔ اسی طرح بحوالہ انوار ساطعہ مجموع الروایات سے امیر حمزہ کے لیے تیسرے اور

---

1. مسائل اربعین، اردو (ص: ۸۲) یہ ساری توجیہات اس وقت ہوسکتی ہیں جب یہ حدیث صحیح ہو، جبکہ اس حدیث کا کتب حدیث میں کوئی وجود ہی نہیں ہے۔
2. صحيح مسلم: كتاب الزكوة، باب ترك استعمال آل النبي على الصدقة (١٠٧٢)
3. صحيح مسلم: كتاب النكاح، باب الأمر بإجابة الداعي (١٤٣٢)
4. یہ روایت بے سند ہونے کی وجہ سے قابل التفات ہی نہیں ہے۔

ساتویں وغیرہ میں صدقہ دینے کی روایات نقل کی ہیں، جو بالکل باطل ہیں۔ مجموع الروایات بھی کوئی ایسی معتبر کتاب نہیں جس میں صحت کا التزام کیا گیا ہو، نہ کتاب کا حوالہ اور نہ ہی تصحیح منقول ہے، بلکہ مجموع الروایات سے منقول ہونے میں بھی کلام ہے۔ پس اس قسم کی روایات سے استدلال کرنا، جو بے اصل اور بے سند ہوں، نہ کسی ایسی کتاب میں ان کا پتہ چلے، جس کے مصنف نے اس کتاب میں صحیح حدیثیں لانے کا التزام کیا ہو اور نہ کسی محدث نے ان کی تصحیح کی ہو، استدلال کرنے والے کو بار بار تنبیہ بھی کی جائے کہ یہ روایات باطل اور مردود ہیں، اگر تم کو سند معلوم ہو تو دکھاؤ اور وہ تلاش کثیر کے بعد سند نہ دکھا سکے اور اس کو معلوم ہو جائے کہ یہ روایات بالکل باطل ہیں، تو پھر ان کو پیش کرنا جہالت اور اللہ کے رسول ﷺ پر افترا باندھنا ہے۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

"من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار" (بخاری)[1]

''جو شخص عمداً مجھ پر جھوٹ بولے وہ اپنا ٹھکانا آگ میں بنائے۔''

اور ایک حدیث میں ہے:

"من حدث عني بحديث، وهو يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين"[2]

''جو شخص مجھ سے کوئی حدیث نقل کرے اور وہ اس کی سمجھ میں جھوٹ ہو وہ بھی جھوٹ بولنے والوں میں شامل ہے۔''

یہی حال اس حدیث کا ہے جو "جواز فاتحه على الطعام" (ص: ۲۳) میں ابن ابی الدنیا کے حوالے سے نقل کی گئی ہے وہ بھی ساقط الاعتبار ہے، کیونکہ مؤلف رسالہ نے کسی محدث سے اس کی تصحیح نقل نہیں کی۔

ہماری تحریر مذکور سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ رسالہ "جواز فاتحه على الطعام" میں فاتحہ مرسومہ کے جواز پر جس قدر دلائل لکھے ہیں ان سے ان کا مدعیٰ ثابت نہیں ہوتا۔ اس کے بعد کلی طور پر ہم اہل بدعت کے ماخذ و استدلال کا ذکر کرتے ہیں تاکہ آئندہ طالب حق کے لیے واقفیت ہو جائے۔

---

[1] صحيح البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر من بني إسرائيل (٣٤٦١) صحيح مسلم: المقدمة، باب تغليظ الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم (٣)

[2] صحيح مسلم: المقدمة ، باب وجوب الرواية عن الثقات...،

اہل بدعت کا ماخذ اور استدلال:

ہر مبتدع، جو اہل سنت میں داخل ہونا چاہتا ہے، اپنی بدعت پر کسی نہ کسی وجہ سے تکلف کرتا ہوا استدلال کرتا ہے مگر اس کے استدلال میں کمزوری ہوتی ہے:

۱۔ اہل بدعت شریعت کے مقاصد، کلیات اور کلام عزائم سے پورے طور پر آشنا نہیں ہوتے۔

۲۔ یا علم اصول سے ان کو مہارت نہیں ہوتی یا دونوں سے ناواقف ہوتے ہیں۔

اہل بدعت علم میں کچے ہوتے ہیں:

۱۔ قرآن مجید سورۂ آل عمران میں دو قسم کے لوگ ذکر کیے گئے ہیں:

اول: ایک راسخ فی العلم، (علم میں پختہ) جو شریعت کے کلیات اور قواعد و اصول سے واقف ہوتے ہیں، ان کی قرآن نے مدح کی ہے، ان میں ہدایت کے لیے استنباط کی اہلیت ہوتی ہے۔

دوم: اہل زیغ (کجرو) ان کے متعلق قرآن مجید میں ہے کہ وہ متشابہات کی پیروی کرتے ہیں۔ امام شاطبی نے اپنی کتاب ''الاعتصام'' میں لکھا ہے کہ کسی مطلق دلیل سے بدعات پر استدلال کرنا متشابہات کی اتباع ہے اور بدعتی ایسا ہی کرتے ہیں۔

۲۔ اہل بدعت کا اعتماد عموماً ضعیف، موضوع اور غیر قابل اعتماد روایات پر ہوتا ہے، احادیث ضعیفہ کے متعلق ظن غالب نہیں ہوتا کہ وہ آنحضرت ﷺ کی طرف منسوب ہیں، خاص کر جب کسی صحیح دلیل کے خلاف ہوں۔ امام احمد سے جو یہ منقول ہے کہ ضعیف حدیث قیاس سے بہتر ہے، اس جگہ ان کی مراد ضعیف سے حسن ہے، کیونکہ حدیث کی تقسیم ان کے نزدیک صحیح اور ضعیف کی طرف ہے، ضعیف کا لفظ یہاں حسن کو بھی شامل ہے۔[1]

۳۔ احادیث صحیحہ کی تردید اور ادلہ صحیحہ کی غلط تاویلیں کرتے ہیں۔

۴۔ کتاب و سنت اور علوم عربیہ میں (ناقص) یا بالکل معری ہونے کے باوجود صرف اٹکل اور ظن سے باتیں بناتے ہیں۔

۵۔ بعض اہل بدعت شریعت کی تمام ادلہ کا خیال نہیں رکھتے بلکہ بعض سے استدلال کرتے ہیں، علماء راسخین (کامل علماء) کے نزدیک تمام شریعت کو لے کر غور کرنا چاہیے، یہ لوگ اس

---

[1] إعلام الموقعين (١/ ٤٤)

اصولی روش کو چھوڑ کر متشابہات کی طرف مائل ہوتے ہیں، مقید پر نظر کرنے سے قبل مطلق سے استدلال کرنا اور جزئیات پر بلا تأمل عمومات سے استدلال کرنا اتباعِ متشابہات ہے۔

۶۔ اپنے شیوخ کی تعظیم میں غلو کرتے ہیں۔

۷۔ سب سے کمزور استدلال ان لوگوں کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ فلاں بزرگ نے ہمیں کہا تھا یہ کرو اور یہ نہ کرو۔

تنبیہ:

اعمال بلحاظ اجمال اور تفصیل تین قسم پر ہیں:

۱۔ جن کا مجمل اور مفصل شریعت نے سب بیان کر دیا ہے، جیسے فرض نمازیں اور نوافل مؤکدہ وغیر مؤکدہ۔ ان کے متعلق ترغیب اور ترہیب میں ضعیف حدیثیں بیان کی جا سکتی ہیں، بشرطیکہ سخت ضعیف اور موضوع نہ ہوں۔[1]

۲۔ وہ اعمال جن کے اجمال و تفصیل میں کوئی نقل وارد نہیں ہوئی، ان میں ترغیب و ترہیب کے متعلق ضعیف احادیث بیان نہیں ہو سکتیں، کیونکہ یہ اعمال بدعت ہیں۔

۳۔ جس پر اجمالاً نقل وارد ہو مگر اس کی خاص تفصیل ثابت نہیں تو اس صورت میں کسی جزئی میں ضعیف حدیث ترغیب و ترہیب کے بارے میں بیان نہیں کی جا سکتی، کیونکہ مطلق کی مشروعیت سے مقید کی مشروعیت ثابت نہیں ہوتی، جیسے مطلق صلوۃ کی مشروعیت سے صلوۃ ظہر یا وتر کی مشروعیت ثابت نہیں ہوتی۔

---

[1] علامہ ناصر الدین البانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ضعیف حدیث پر مطلقاً عمل نہ کیا جائے، نہ فضائل میں اور نہ ہی مستحبات میں (صحيح الجامع الصغير: ١/ ٤٥) البتہ جو لوگ فضائل اعمال اور ترغیب و ترہیب میں ضعیف حدیث پر عمل کرنے کو جائز سمجھتے ہیں وہ مندرجہ ذیل شرطیں لگاتے ہیں:
۱۔ ضعف شدید نہ ہو۔ ۲۔ ضعیف حدیث کسی عام شرعی قاعدہ کلیہ کے تحت آتی ہو۔ ۳۔ اس حدیث پر عمل کرتے وقت اس کے صحیح ہونے کا یقین نہ رکھے۔ ۴۔ ضعیف حدیث فضائل اعمال میں ہو، نہ کہ حلال و حرام کا مسئلہ اس میں بیان کیا گیا ہو۔ ۵۔ کسی صحیح حدیث کے مخالف نہ ہو۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. (ص: ٢٧٣)

ختم یعنی کھانے پر فاتحہ پڑھنے کے دلائل اور ان کی حقیقت

رسالہ "جواز فاتحه علی الطعام" میں چار قسم کے دلائل ذکر کیے گئے ہیں:

۱۔ قرآن مجید ۲۔حدیث ۳۔علماء کے اقوال ۴۔قیاسات

۱۔ قرآن مجید میں میت کی طرف سے صدقہ دینے کا ذکر ہے نہ پڑھ کر ایصال ثواب کا، صرف دعا کا ذکر ہے۔[1] پس قرآن سے فاتحہ مرسومہ پر استدلال صحیح نہیں۔

۲۔ جو حدیثیں بیان کی ہیں ان کی تین قسمیں ہیں: صحیح، ضعیف، موضوع۔

صحیح حدیثوں میں مندرجہ ذیل امور کا ذکر ہے:

(i) میت کی طرف سے صدقہ کرنا۔

(ii) بعض اعمال میں میت کی نیابت کرنا۔

(iii) دعا۔

اب ظاہر ہے کہ ان میں قرآن پڑھ کر ثواب پہنچانے کا کہیں ذکر نہیں بلکہ کسی صحیح حدیث میں عبادات کے ایصالِ ثواب کا ذکر ہی نہیں۔

باقی رہیں ضعیف حدیثیں تو ہم ثابت کر چکے ہیں کہ ضعیف حدیث سے اصل عمل ثابت ہوتا ہے نہ اس کی تفصیل۔ پس فاتحہ مرسومہ پر ضعیف حدیثوں سے ثابت کرنا بھی باطل ٹھہرا۔ باقی موضوعات کے متعلق سب دنیا جانتی ہے کہ ان کا شرع میں کیا مرتبہ ہے، استدلال تو کجا بلا بیانِ وضعیت ان کا ذکر کرنا بھی گناہ ہے۔

۴۔ قیاس صحیح تو وہی ہے جو کسی مجتہد سے ثابت ہو، مگر کسی مجتہد سے فاتحہ مرسومہ کا ثبوت نہیں۔ اہداءِ ثواب میں اگرچہ اختلاف ہے مگر کسی امام نے صورت مرسومہ فاتحہ کا استنباط قرآن وسنت اور اجماع سے نہیں کیا، اب صرف پچھلے اہل بدعت کے قیاسات باقی رہ گئے اور ان کے

---

[1] دیکھیں: الحشر (۵۹/ ۱۰)

قیاسات سب فاسد ہیں، ان کا فساد ہم واضح طور پر بیان کر چکے ہیں، بلکہ فاتحہ مرسومہ کے خلاف ہم کتاب وسنت، اجماع وقیاس صحیح کا ذکر کر چکے ہیں۔ اس اجمال کے بعد ہم چاہتے ہیں کہ ان کے دلائل پر بھی کچھ تفصیل کے ساتھ لکھیں۔

میت کے نفع رسانی کے طریقوں پر مفصل بحث:

مولوی عبدالحی حنفی لکھنوی رحمہ اللہ کے مجموعہ فتاوی جلد اول میں ہے:

''اس فاتحہ ہندیہ مروجہ پر جب کوئی اہل عرب ذی علم مطلع ہوتا ہے تو سوائے منع کے جواز کا حکم نہیں دیتا۔ کیونکہ یہ طریق ایصال ثواب کا زمانہ شفیع المذنبین رحمۃ للعلمین وصحابہ وتابعین وتبع تابعین وائمہ مجتہدین میں نہ تھا اور نہ اب تک خاص شرفاء عرب کا یہ دستور ہے، میرے نزدیک طریقہ مروجہ مشروع نہیں'' [1]

اور ایک جگہ لکھتے ہیں:

جو طریقہ مروج ہے کہ شیرینی وغیرہ سامنے رکھ کر کھڑے ہو کر فاتحہ دیتے ہیں اس کی شرع میں دلیل نہیں۔ [2]

اور ایک جگہ جلد دوم میں لکھتے ہیں:

''استفتاء نمبر ۲۳۴: یعنی ''هدية الحرمين'' میں دیکھا ہے کہ حضرت نے اپنے صاحبزادے ابراہیم کے سوم اور دسویں اور بیسویں اور چہلم وغیرہ میں چھوہارے پر فاتحہ دیا اور صحابہ کو کھلایا، پس فی زمانہ لوگ چاول پان وغیرہ کرنے سے چہلم وسوم ودسویں وبیسویں مانع ہوتے ہیں، کیا ہے؟

هو المصوب: یہ قصہ جو ''هدية الحرمين'' میں لکھا ہے، محض غلط ہے، نہ کتب معتبرہ میں اس کا نشان ہے۔ [3]

اور جلد دوم استفتاء نمبر ۹۴ (ص: ۱۷۴) میں لکھا ہے:

'' کیا فرماتے ہیں علماء دین ان سوالات میں: (سوال اول) درکتاب اوزجندی کہ

---

[1] فتاویٰ مولانا عبدالحی لکھنوی (۱/ ۳۳۹)

[2] مصدر سابق

[3] مصدر سابق (۲/ ۳۶۲)

از ملاعلی قاری است روایت است: فلما كان يوم الثالث من وفاة إبراهيم بن محمد صلى الله عليه وسلم جاء أبوذر عند النبي صلى الله عليه وسلم معه تمرة يابسة، ولبن الناقة، وخبز الشعير، فوضعها عند النبي صلى الله عليه وسلم، فقرأ النبي صلى الله عليه وسلم الفاتحة مرة، وسورة الإخلاص ثلاث مرات، وقرأ اللهم صل على محمد، أنت لها أهل، وهو لها أهل، فرفع يديه، ومسح وجهه، فأمر بأبي ذر أن يقسمها، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: ثواب هذه الأطعمة لابني إبراهيم ... فقط۔

صحت نام کتاب اور روایت کی اس میں نہیں، نہ کسی اور کتاب میں ہے۔'[1]

اس کے بعد چار سوال اور لکھ کر ان کے بعد صفحہ (۱۷۵) میں اس کے جواب میں لکھتے ہے:

هو المصوب للصواب، جواب سوال اول: نہ کتاب اوز جندی تصانیف ملا علی قاری است نہ روایت مذکور صحیح ومعتبر است بلکہ موضوع است وباطل برآں اعتماد نشاید درکتب حدیث نشانی از ہمچو روایات یافتہ نمی شود'[2]

''کتاب اوز جندی ملا علی قاری کی تصانیف سے نہیں، روایت مذکور صحیح اور معتبر نہیں بلکہ موضوع اور باطل ہے، اس پر اعتماد نہیں کرنا چاہیے، اس قسم کی روایات کا حدیث کی کتابوں میں کوئی نشان نہیں۔''

مولوی صاحب موصوف نے جیسے اس موضوع حدیث اور باطل کا کتب حدیث میں بے نشان ہونا ذکر کیا ہے اسی طرح اس قسم کی تمام روایات کے متعلق بے ثبوت اور بے نشان ہونے کا ذکر فرمایا ہے۔

اہل بدعت کی ایک اور دلیل کا جائزہ:

انوار ساطعہ کے حوالے سے رسالہ ''جواز فاتحہ علی الطعام'' (ص: ۱۷) میں جو امیر حمزہ کے تیسرے روز ساتویں وغیرہ کی روایت لکھی ہے وہ بھی بالکل بے اصل ہے۔ انوار ساطعہ میں

---

[1] مصدر سابق (۲/ ۱۷٤)

[2] فتاویٰ لکھنوی (۲/ ۱۷۵)

ایک رسالے اور خزانۃ الروایات کے حاشیہ کا حوالہ ہے۔ چنانچہ اس میں لکھا ہے:

''اور بعض رسائل میں اس عاجز کی نظر سے یہ روایت مجموع الروایات کی گزری ہے کہ آنحضرت ﷺ حضرت امیر حمزہ کے لیے...الی آخرہ۔''

اور یہ بھی لکھا ہے کہ ''مجموع الروایات پرانی کتاب سینکڑوں برس کی ہے، خزینۃ الروایات میں بھی اس مجموع الروایات سے بعض مسائل اخذ کیے گئے ہیں۔''

ناقل نے اس عبارت میں اپنی لاعلمی اور اصول حدیث سے اجنبی ہونے کا اظہار کیا ہے:

۱۔ جس رسالہ سے یہ نقل کیا ہے اس کا نام بھی نہیں لکھا کہ وہ کوئی ناول ہے یا قصہ یا اخبار یا مجموعہ اکاذیب یا کچھ اور؟! پھر اس رسالہ پر اعتماد کر لیا ہے اور یہ بھی علم نہیں کہ خزینۃ الروایات کے محشی کون بزرگ ہیں اور یہ روایت انھوں نے کس کتاب سے اخذ کی ہے؟ پھر وہ کتاب کس قسم کی ہے؟ مجموع الروایات کوئی مستند کتاب نہیں، صرف خزانۃ الروایات میں اس کتاب سے نقل لانا اس کے معتبر ہونے کی دلیل نہیں۔ بعض کتابوں میں ہر قسم کی روایات ہوتی ہیں، ضعیف وموضوع سے پاک نہیں ہوتیں۔ کبھی کبھی سنن کی احادیث پر جرح ہوتی ہے، حالانکہ اس کی روایات اکثر بطور استدلال پیش کی جاتی ہیں۔ اسی طرح کسی کتاب کا سینکڑوں برس سے ہونا اس کی صحت کی دلیل نہیں، بہت سی ایسی کتابیں ہیں جن کی بہت سی روایات قابل اعتماد نہیں اور وہ سینکڑوں برس کی ہیں۔

براہین قاطعہ (ص:۱۴۴) میں ہے:

''اور جو کچھ مجموعہ روایت چہلم حضرت حمزہ نقل کی ہے باطل لا اصل لہ، یہ دونوں روایتیں حضرت ابراہیم اور امیر حمزہ کے سوئم وغیرہ کی بالکل باطل ہیں، کسی پیٹ پرور مُلا نے آنحضرت ﷺ پر افترا باندھا ہے، کسی کتاب میں حدیث کا مخرج نہیں بتایا گیا، بلکہ نقل درنقل کذب اور افترا کا مجموعہ ہے۔''

اور رسالہ ''جواز فاتحہ علی الطعام'' کی بنیاد انھی دو روایتوں پر تھی، سوالحمد للہ ان کی حقیقت معلوم ہوگئی کہ یہ دونوں روایتیں جھوٹی اور بناوٹی ہیں۔ جواز فاتحہ علی الطعام کے مؤلف پر افسوس ہے کہ اس نے ایک بدعت کے ثابت کرنے کے لیے جھوٹی روایتیں نقل کی ہیں اور جو وعید اس کے بارے میں وارد ہے اس کا قطعاً کوئی خیال نہیں کیا۔

جناب مولانا استاذ الکل مولوی سید نذیر حسین رحمہ اللہ کا فتوی:

سوال: سوم، چہارم، چہلم وغیرہ کرنا اور اس کا کھانا کھانا کیسا ہے؟

الجواب: سوم، چہارم، چہلم وغیرہ سب بدعات ہیں، کیونکہ اس میں کسی کا نشان اور پتہ قرون ثلاثہ میں نہ تھا، تو بدعات ہوئے، اس سے مسلمانوں کو حذر کرنا چاہیے۔ اللہ تعالی نے فرمایا:

﴿تَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوٰى وَ لَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْاِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٥/٢]

''نیک کاموں پر مدد کرو اور برے کاموں پر مدد نہ کرو۔''

اور اس کا کھانا بھی نہیں کھانا چاہیے کیونکہ یہ بھی ایک قسم کی اعانت ہے، اگرچہ کھانا فی نفسہ حرام نہیں ہے۔ اور امور مذکورہ یعنی سوم، دہم و بستم و چہلم و عرس وغیرہ کے بدعت اور غیر مشروع ہونے پر یہ حدیث، جو صحیح بخاری وغیرہ میں مذکور ہے، دلیل صریح اور قوی ہے:

"من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد"[1] (رواه البخاري وغيره من المحدثين)

جو کوئی ایسا عمل کرے جس پر ہمارا حکم نہ ہو وہ مردود ہے۔

پس بموجب اس حدیث کے سارے امور مذکورہ بالا بدعت اور محدث میں داخل ہیں۔

نیز حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"شر الأمور محدثاتها" كما في صحيح بخاري[2] خداوند کریم مسلمان بھائیوں کو بدعت سے بچائے۔ وما علينا إلا البلاغ، والله أعلم بالصواب.

سید محمد نذیر حسین۔ سید محمد عبدالسلام غفرلہ، محمد ابراہیم المعتصم بحبل الله الأحد۔ ابو البرکات حافظ محمد۔ محمد یوسف۔ محمد عبدالغفار۔ محمد عبدالحمید، محمد عبدالعزیز[3]

فتوی مذکورہ بالا میں لکھا ہے کہ اس کا کھانا بھی نہیں کھانا چاہیے اور یہ بھی لکھا ہے کہ اگرچہ کھانا فی نفسہ حرام نہیں، اور کھانا نہ کھانے کی یہ دلیل لکھی ہے کہ یہ بھی ایک قسم کی اعانت

[1] صحيح البخاري: كتاب البيوع، باب النجش، و صحيح مسلم: كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة (١٧١٨)

[2] صحيح البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ (٧٢٧٧)

[3] فتاوى نذيريه (١/ ٢٧٧، ٢٧٨)

ہے اور قرآن مجید کی آیت جس کا ترجمہ ''گناہ پر مدد نہ کرو'' ہے، بطور استدلال ذکر کی ہے۔ جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کا کھانا کھانا گناہ ہے اور گناہ کا کام چونکہ حرام ہوتا ہے، پس جس وقت اس قسم کا کھانا کھانے میں گناہ پر مدد ہوتو اس وقت اس کا کھانا حرام ہوگا اور کھانا فی نفسہ حرام نہ ہوگا، یہ حرمت بغیرہ ہوگی، یہ اس وقت ہے جب یہ کھانا حدیث جریر کے نیچے نہ آئے، ورنہ ہر صورت میں حرام ٹھہرے گا۔

براہین قاطعہ (ص: ۱۲۰) میں ہے:

''اس روایت سے غرض مؤلف کی یہ ہے کہ ایسی شدید کراہت طعام میت میں نہیں چاہیے کھائے، مگر یہ سراسر مؤلف کی کم فہمی ہے۔ اول تو حدیث جریر میں نیاحت سے شمار کیا ہے اور نیاحت حرام شدید ہے تو یہ طعام بھی سخت مکروہ تحریمی ہوا۔'' (انتہی)

اسی طرح اگر ریا کے لیے دعوت ہو تب بھی ممنوع ہے۔ براہین (ص:۱۲۹) میں ہے:

''پھر بزاز یہ اور فتح القدیر اس کو بدعت مستقبحہ کہہ رہے ہیں، اور حدیث: "لا تقبلوا دعوة المتبارين" [1] فخر کے کھانے کو حرام فرما رہی ہے۔

فتاویٰ میاں صاحب مرحوم (ص: ۴۲۱) میں ہے:

''اور اسی طرح جمع ہو کر تیسرے دن قرآن مجید پڑھنا، جیسا کہ معمول ہو رہا ہے یا چنوں پر کلمہ پڑھنا، یہ بھی قرون ثلاثہ اور ائمہ اربعہ اور محدثین اور دیگر فقہاء رحمۃ اللہ علیہم سے منقول نہیں۔ اسی طرح رسوم دسواں، بیسواں، چہلم، ماہی، برسی وغیرہ رسمیں بھی کہیں ثابت نہیں بلکہ یہ رسمیں ہندو اور کفار کی ہیں۔ اجتناب اور حذر ان امور مذکورہ سے واجب ہے اور ان رسموں میں صریح تشبہ ساتھ کفار کے پایا جاتا ہے اور فرمایا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "من تشبه بقوم فهو منهم" (كذا في المشكوة، وبلوغ المرام)۔ ان فتاویٰ کو جامع الروایات اور شرح مہذب نووی [2] وفتاویٰ قرطبی اور نصاب الاحتساب اور رسالہ حسام الدین عبدالوہاب متقی وغیرہ میں بدعت شنیعہ اور

---

[1] اس حدیث کے بعینہٖ الفاظ تو مجھے نہیں ملے، البتہ اس کے ہم معنی الفاظ ملے ہیں: "المتباريان لا يجابان ولا يؤكل طعامهما" (شعب الإيمان: ٦٦٠٨) اس کی سند صحیح ہے۔

[2] شرح المهذب للنووي (٥/٢٩٠)

کراہت شدیدہ لکھا ہے اور اسی طرح مستملی وصغیری شرح منیۃ المصلی وفتاوی ہزاری وغیرہ میں بھی صراحتہً کراہت اور بدعت ان امور مذکورہ کو لکھا ہے، اور طعام پر فاتحہ وغیرہ پڑھنا بھی تشبہ ساتھ ہنود کے ہے، کیونکہ مسلمان جاہل فاتحہ کہتے ہیں اور ہنود کے برہمن اشلوک کہتے ہیں ۔ یہ واہیات رسمیں کفار سے مسلمان جاہلوں نے اخذ کی ہیں، یہ امور مذکورہ آنحضرت ﷺ اور صحابہ اور تابعین اور مجتہدین اور محدثین، متقدمین اور متاخرین سے ہرگز ثابت نہیں اور نہ امور مذکورہ کا تعامل اور رواج قرون ثلاثہ میں پا یا گیا ہے۔ وفي تلخيص السنن قال مؤلفه: إن هذا الاجتماع في اليوم الثالث خصوصاً ليس فيه فرضية، بل ولا فيه طعن ومذمة وملامة على السلف، حيث لم يتنبهوا له، بل على النبي صلى الله عليه وسلم حيث ترك حقوق الميت، بل على الله سبحانه وتعالى حيث لم يكمل شريعته، وقد قال الله تعالى في تكميل الشريعة المحمدية صلى الله عليه وسلم: ﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا﴾ [المائدة: ٥/٣] كذا في الرسالة للعلامه حسام الدين الشهير بالمتقي"

تلخیص سنن میں ہے کہ جو تیسرے دن کا خصوصیت کے ساتھ اجتماع ہوتا ہے اس میں فرضیت ہے نہ وجوب نہ سنت نہ استحباب نہ اس میں کوئی فائدہ نہ مصلحت دین ہے، بلکہ یہ سلف پر طعن اور ملامت اور ان کی مذمت ہے، کیونکہ ان کو اس (کارِ خیر) کا علم نہیں ہوا، بلکہ یہ طعن آنحضرت ﷺ پر ہے کہ آپ نے میت کے حقوق کو چھوڑ دیا ہے، اس سے بڑھ کر اللہ تعالی پر طعن ہے کہ اللہ تعالی نے شریعت کو مکمل نہیں کیا۔ حالانکہ اللہ تعالی نے شریعت کی تکمیل کی صراحت فرما دی ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ آج کے دن میں نے تمھارا دین کامل کر دیا ہے اور تم پر اپنی نعمت پوری کی اور تمھارے لیے اسلام کو دین پسند کیا۔

قبل اس کے کہ مؤلف رسالہ ''جواز فاتحہ علی الطعام'' کے شبہات پر، جن کو وہ دلائل سمجھ رہا ہے، کچھ لکھیں، کتب حدیث واقسام حدیث اور نقل حدیث کے متعلق کچھ لکھا جاتا ہے۔

کتب حدیث اور ان کے طبقات

شاہ عبدالعزیز صاحب نے جو عجالہ نافعہ میں لکھا ہے،[1] اس سے کچھ نقل کیا جاتا ہے:

راویان مخبرین کے حال کا ملاحظہ صدر اول یعنی تابعین وتبع تابعین کے زمانے سے بخاری ومسلم کے زمانے تک اور رنگ تھا کہ ہر شہر ہر زمانے کے راویوں کے حال کی بحث اور تفتیش کرتے تھے، جس سے بے دیانتی اور جھوٹ اور سوء حفظ کی بو آتی تھی اس کی حدیث قبول نہ کرتے تھے۔ اب اس زمانے میں دوسرا رنگ ہے، اب جو کتابیں فقط صحاح کے واسطے ہیں وہ اور ان کے بعد جو کتابیں اعتبار کے قابل ہیں وہ جُدا جُدا جانی چاہئیں، اس کے بعد جو کتابیں واجب الرد والترک ہیں، علیحدہ رکھنی چاہئیں تاکہ تخلیط کے گرداب میں نہ پڑ جائیں، اکثر متاخرین محدثین کے ہاتھ سے یہ ترتیب اور تمیز جاتی رہی ہے، اس لیے بعض مسئلوں میں جمہور سلف کے خلاف کیا ہے اور جو غیر معتبر کتابوں میں حدیثیں پائی جاتی ہیں ان سے تمسک کیا اور ان سے سند لی ہے۔ اس مقام میں ہم حضرت والد ماجد قدس سرہ (شاہ ولی اللہ صاحب) کی عبارت نقل کرتے ہیں۔ تاکہ حدیث کی کتابوں کے مراتب ترتیب سے واضح ہو جائیں۔ وہ فرماتے ہیں:

جاننا چاہیے کہ حدیث شریف کی کتابیں باعتبار صحت اور شہرت وقبول کے چند طبقے ہیں، صحت سے ہماری مراد یہ ہے کہ مصنف التزام کرے کہ سوائے صحیح حدیثوں یا حسن وغیرہ کے ایراد نہ کرے اور جو کرے تو اس کا ضعیف ہونا اور اس کی غرابت اور علت اور شذوذ کا حال بیان کرے، اس واسطے کہ ضعیف وغریب ومعلول حدیث لانی اس کے حال بیان کر دینے سے قدح نہیں کرتی۔ اور شہرت سے ہماری مراد یہ ہے کہ اہل حدیث ایک طبقہ کے بعد دوسرا طبقہ اور اسی طرح اس کے بعد اس کتاب سے مشغول ہوں، بطریق روایت اور ضبط مشکل اور اس کی احادیث کی تخریج کے۔ تاکہ اس کتاب کی کوئی چیز غیر مبین نہ رہے۔ اور قبول سے ہماری مراد ہے کہ نقّادِ

[1] عجالہ نافعہ (ص:۲۲)

حدیث (پرکھنے والے) اس کتاب کو اثبات کریں اور اس پر کوئی اعتراض نہ کریں، اور صاحب کتاب کا حکم اس کتاب کی احادیث کے حال کے بیان میں اچھا جانیں اور درست سمجھیں اور مانیں، اور فقہاء ان حدیثوں کی سند لیں بے اختلاف اور بے انکار۔ تو پہلا طبقہ کتب حدیث کا تین کتابیں: موطأ، صحیح بخاری وصحیح مسلم ہیں۔ ان تینوں کتابوں کی احادیث صحیح الاحادیث ہیں۔

طبقہ ثانیہ وہ احادیث ہیں کہ ان تینوں صفتوں میں صحیحین کے درجے کو نہیں پہنچتی لیکن صحیحین کی ان صفتوں میں قریب ہیں، وہ احادیث جامع ترمذی، سنن ابو داود اور سنن نسائی ہیں کہ ان کے مصنف مشہور ومعروف ہیں، وثوق وعدالت وحفظ وتبحر میں فنون حدیث کے، ان تینوں کتابوں میں ان کے مصنفوں نے تساہل اور درگزر نہیں کیا اور حدیث کا حال اور اس کی علت جہاں تک ممکن ہوا بیان کر دی ہے۔ اس لیے علماءِ اسلام کے درمیان شہرت پائی۔ ان چھ کتابوں کو صحاح ستہ کہتے ہیں۔ اور صاحب جامع الاصول نے ابن ماجہ کو صحاح ستہ میں نہیں گنا بلکہ موطا کو چھٹا قرار دیا ہے۔[1] "والحق معه" یعنی یوں ہی حق بھی ہے۔

لیکن فرماتے ہیں کہ فقیر کے نزدیک مسند احمد اس دوسرے طبقے سے ہے اور وہ اصل ہے صحیح سے سقیم کے پہچاننے میں اور اس سے پہچانی جاتی ہے جس حدیث کی اصل نہیں، مگر مسند احمد میں ضعیف حدیثیں بہت ہیں کہ ان کا حال بیان نہیں کیا مگر اس میں جو ضعیف ہیں ان حدیثوں سے اچھی معلوم ہوتی ہیں جن حدیثوں کی متاخرین نے تصحیح کی ہے، اور علماءِ حدیث اور فقہ نے ان کو اپنا پیشوا بنایا ہے اور حقیقت میں رکن اعظم ہے فن حدیث میں اور اسی طرح سنن ابن ماجہ کو بھی اس طبقہ میں شمار کر لیتے ہیں، ہر چند اس کی بعض حدیثیں نہایت ہی ضعیف ہیں۔

طبقہ ثالثہ وہ حدیثیں ہیں کہ ایک جماعت علماء متقدمین نے، جو بخاری اور مسلم سے پہلے ہوئے ہیں یا ان کے معاصرین نے یا جو ان کے بعد ہوئے ہیں، اپنی تصنیفوں میں روایت کی ہیں اور صحت کا التزام نہیں کیا اور ان کی کتابیں صحت وشہرت اور طبقہ اولی وثانیہ کے رتبہ کو نہیں پہنچیں۔ ہر چند ان کے مصنفین علوم حدیث کے تبحر اور وثوق اور عدالت اور ضبط کے ساتھ

---

[1] جامع الأصول (١/ ١٠٥) امام علائی نے ابن ماجہ کی جگہ سنن دارمی کو صحاح ستہ میں شمار کیا ہے، ابن ماجہ کو صحاح ستہ میں جگہ دینے والے سب سے پہلے حافظ ابوالفضل بن طاہر ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: فتح المغيث (١/ ٨٤، ٨٥)

موصوف تھے، اور احادیث صحیح اور حسن اور ضعیف بلکہ ایسی حدیثیں جو موضوع ہونے کے ساتھ متہم ہیں؛ ان کتابوں میں پائی جاتی ہیں اور ان کتابوں کے راوی بعضے عدالت میں موصوف اور بعضے مشہور اور بعضے مجہول ہیں، بعض وہ حدیثیں ہیں جو فقہاء کے نزدیک معمول بہ نہیں ہوئی ہیں بلکہ اجماع ان کے خلاف پر منعقد ہوا ہے اور ان کتابوں میں تفاوت اور تفاضل ہے۔ بعض بہت قوی ہیں بعض سے، نام ان کتابوں کے یہ ہیں: مسند شافعی، سنن ابن ماجہ، مسند دارمی، مسند ابو یعلی موصلی، مصنف عبدالرزاق، مسند عبد بن حمید، مسند ابو داود طیالسی، سنن دارقطنی، صحیح ابن حبان، مستدرک حاکم، کتب بیہقی، کتب طحاوی، تصانیف طبرانی۔

اور طبقہ رابعہ وہ حدیثیں ہیں جن کا نام ونشان پہلے قرنوں میں معلوم نہیں تھا اور متاخرین نے روایت کی ہیں، تو ان کا حال دوشقوں سے خالی نہیں: یا سلف نے تفحص کیا اور ان کی اصل نہ پائی کہ ان کی روایت سے مشغول ہوتے، یا ان کی اصل پائی اور ان میں قدح وعلت دیکھی کہ روایت نہ کی، اور دونوں طرح یہ حدیثیں قابل اعتماد نہیں کہ کسی عقیدہ کے اثبات پر یا عمل کرنے کو اس سے سند لیں۔ اس قسم کی حدیثوں نے بہت سے محدثین کی رہزنی کی ہے اور بسبب کثرت طرق ان احادیث کے، جو کہ اس قسم کی کتابوں میں موجود ہیں، مغرور ہو کر ان کے تواتر کا حکم دیا ہے اور مقام قطع ویقین میں اس کی سند لی ہے۔ اور برخلاف طبقہ اولی وثانیہ وطبقہ ثالثہ کی حدیثوں کے ایک مذہب نکالا ہے۔ اس قسم کی حدیثوں کی کتابیں بہت تصنیف ہوئی ہیں، ان میں ہم تھوڑی سی بیان کرتے ہیں۔ کتاب الضعفاء لابن حبان، تصانیف الحاکم، کتاب الضعفاء للعقیلی، کتاب الکامل لابن عدی، تصانیف ابن مردویہ، تصانیف خطیب، تصانیف ابن شاہین، تفسیر ابن جریر، فردوس دیلمی بلکہ اس کی سب تصانیف، تصانیف ابونعیم، تصانیف جوزقانی، تصانیف ابن عساکر، تصانیف ابوالشیخ، تصانیف ابن نجار موضوع حدیثیں مناقب کے باب میں اور مثالب میں اور تفسیر اور اسباب نزول اور باب تاریخ اور ذکر بنی اسرائیل اور پہلے انبیاء کے قصوں میں اور شہروں اور کھانے پینے کے اور حیوانات کے ذکر میں اور طب اور رقی وعزائم و دعوات میں اور ثواب نوافل میں بھی یہی حادثہ ظاہر ہوا ہے۔

ابن جوزی نے اکثر یہ حدیثیں مجروح ومطعون کر کے ان کے موضوع اور جھوٹی ہونے

کی دلیلیں بیان کی ہیں، کتاب "تنزیه الشریعة" ان حدیثوں کی برائی دفع کرنے کو کافی ہے اور اکثر شاذ ونادر مسئلے جیسے اسلام ابوین آنحضرت ﷺ اور روایت پاؤں کے مسح کرنے کی ابن عباس سے، اور ایسے ایسے شاذ ونادر مسئلے انھی کتابوں سے نکلتے ہیں۔ اور شیخ جلال الدین سیوطی کا مایہ تصانیف رسالوں میں اور شاذ ونادر مسئلوں میں ان ہی کتابوں سے ہے۔ ان کتابوں کی حدیثوں میں مشغول ہونا اور ان کتابوں سے استنباط کرنا بے فائدہ معلوم ہوتا ہے۔ [1]

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ طبقہ اولی میں سب حدیثیں صحیح ہیں اور طبقہ ثانیہ ان کے قریب ہے۔ اگر کسی حدیث پر بخصوصہ جرح نہ ہو تو ان سے استدلال کرنا درست ہے، اور طبقہ ثالثہ (تیسرے) سے جب تک ان کی صحت کا پورا علم نہ ہو ان سے استدلال کرنا درست نہیں اور طبقہ رابعہ (چوتھے) سے استدلال کرنا لغو ہے۔

صحیح حدیث کی اقسام اور ان کے مراتب:

اور جاننا چاہیے کہ صحیح اور حسن سے ہی استدلال ہوسکتا ہے۔ شرح نخبہ میں ہے کہ صحیح کی سات قسمیں ہیں:

۱۔ بخاری اور مسلم جس پر متفق ہوں۔
۲۔ جو صرف بخاری میں ہو۔
۳۔ جو صرف مسلم میں ہو۔
۴۔ بخاری اور مسلم کی شرط پر ہو۔
۵۔ صرف بخاری کی شرط پر ہو۔
۶۔ صرف مسلم کی شرط پر ہو۔
۷۔ بخاری اور مسلم کی شرط پر نہ ہو بلکہ کسی محدث نے اس کو صحیح کہا ہو اور اس کا حکم بعد میں کسی محدث نے نہ توڑا ہو۔ [2]

حدیث نقل کرنے کا مسئلہ

حدیث اصل کتاب سے نقل کی جائے یا کسی محدث کی کتاب سے جو صحت کا التزام کرے یا اس نے صحت کا بیان کیا ہو، عام فقہ کی کتابوں سے حدیث بطور سند نقل نہیں کرنی چاہیے۔ شرح وقایہ کے مقدمہ (ص:۱۳) میں ہے:

[1] حجة اللّٰه البالغة (۱/ ۱۳۲۔ ۱۳۵)

[2] شرح نخبة الفکر (ص: ۱۸)

"قال علي القارئ في تذكرة الموضوعات عند ذكر حديث من قضى صلوة من الفرائض في آخر جمعة من رمضان كان جابرا لكل فائتة في عمره إلى سبعين سنة بعد الحكم بأنه باطل لا أصل له: ثم لا عبرة بنقل صاحب النهاية ولا بقية شراح الهداية فإنهم ليسوا من المحدثين، ولا أسندوا الحديث إلى أحد من المخرجين "[1]

ملا علی قاری تذکرۃ الموضوعات میں قضا عمری کی روایت کہ ''جو رمضان کے آخری جمعہ میں ایک فرضی نماز کی قضا دے، وہ ستر سال کی قضا شدہ نمازوں کی قضا ہوگی۔'' کے باطل اور بے اصل ہونے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: پھر نہایہ والے اور ہدایہ کے دوسرے شارحین کی نقل کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ یہ لوگ محدث تھے نہ کسی محدث کی طرف حدیث کو منسوب کرتے ہیں۔

اس عبارت کے نقل کرنے کے بعد مولوی عبدالحی صاحب فرماتے ہیں:

"فكم من أحاديث ذكرت في الكتب المعتبرة، وهي موضوعة ومختلقة"[2]

بہت سی حدیثیں (فقہ) کی معتبر کتابوں میں موجود ہیں مگر موضوع اور بناوٹی ہیں۔

اس مختصر سی تمہید کے بعد رسالہ ''جواز فاتحہ علی الطعام'' کے دلائل کی ابتدا پڑھو۔ چنانچہ لکھا ہے:

''تعیین ایام مذکورہ صحابہ ورسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں گو بوجود ظاہری ثابت نہ ہو سکے...الخ'' (جواز فاتحہ، ص:۱۳)

اس عبارت میں مصنف نے خود اقرار کیا ہے کہ تیسرے، ساتویں اور چالیسویں کا وجود آنحضرت ﷺ اور صحابہ کے زمانے میں نہ تھا بلکہ بعد میں ہوا۔ پس ثابت ہوا کہ یہ رسم بعد کی ہے اور اسی کا نام بدعت ہے، جیسے کہ ہم ثابت کر چکے ہیں۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کے نزدیک بھی آنحضرت ﷺ کے فرزند حضرت ابراہیم کے سوئم اور امیر حمزہ کے سوئم وغیرہ کی روایت بالکل باطل اور بے اصل ہے، ورنہ یہ لفظ ''بوجود ظاہری ثابت نہ ہو سکے۔'' نہ کہے جاتے۔

---

[1] تذكرة الموضوعات (ص: ٣٥٦)

[2] مقدمه عمدة الرعاية في شرح الوقاية (ص: ١٣)

جواز فاتحہ علی الطعام کے دلائل پر تفصیلی بحث

۱۔ ''مختصر کنز العمال میں عبداللہ بن عباس سے روایت ہے، جس میں میت کی طرف سے صدقہ کرنے اور اس کے لیے استغفار کرنے کا ذکر ہے۔''[1]

اس دلیل سے فاتحہ مرسومہ اور کسی دن کی تعیین کا جواز ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ مطلق صدقہ اور استغفار میں بحث نہیں، تیسرے یا کسی اور دن کی تعیین اور فاتحہ مرسومہ کی خاص صورت زیر بحث ہے، اور یہ حدیث بھی منکر ہے:

قال البيهقي: غريب، وفيه محمد بن جابر بن عياش المصيصي، قال في الميزان: لا أعرفه، ثم قال: وهذا الخبر منكر جدا "

امام بیہقی فرماتے ہیں یہ حدیث غریب ہے، اس کی سند میں محمد بن جابر ہے، اور میزان میں لکھا ہے:

"زاد الرازي: والصدقة عنهم"[2] اس حدیث میں محمد بن جابر سے صرف رازی نے صدقہ کا لفظ ذکر کیا ہے اور اس روایت کا مدار محمد بن جابر پر ہے، جو ضعیف ہے۔

۲۔ ''شرعۃ الاسلام میں ہے کہ میت کی طرف سے صدقہ کرنے اور دو رکعت پڑھ کر اس کا ثواب اس کو پہنچانے سے بہت ثواب ملتا ہے۔''[3]

مگر اس حدیث کو بھی دن کی تعیین اور فاتحہ مرسومہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں، نیز اس حدیث کا حوالہ مذکور نہیں ہے۔

۳۔ اس کے بعد ایک بات حوالے کے بغیر لکھی ہے، اور اس قسم کی باتوں کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

۴۔ شرح برزخ کے حوالے سے لکھا ہے کہ '' مردوں کو فاتحہ دیا کرو۔''[4]

---

[1] كنزالعمال (١٥/ ٧٤٩) رقم الحديث (٤٢٩٧١) شعب الإيمان (٦/ ٢٠٣) رقم الحديث (٧٩٠٥)

[2] ميزان الاعتدال (٣/ ٤٩٦)

[3] یہ حدیث بے سند ہونے کی وجہ سے مردود ہے۔

[4] اس حدیث کی بھی کوئی سند نہیں ہے، لہٰذا مردود ہے۔

اس میں صرف فاتحہ کا ذکر ہے، جس سے مراد مطلق ایصال ثواب ہے، ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ فاتحہ کا اطلاق عرف میں مطلق ایصال ثواب پر ہوتا ہے، اس لیے یہ حدیث بھی فاتحہ مرسومہ اور تعیین یوم کی دلیل نہیں بن سکتی، اور حدیث کو اصل کتاب کی طرف منسوب بھی نہیں کیا، لہٰذا اس سے استدلال کرنا لغو و باطل ہے۔

۵۔ یہی حال اس کے بعد کی حدیث کا ہے، نہ اس میں فاتحہ مرسومہ کا ذکر ہے نہ اس حدیث کے متعلق اصل کتاب کا حوالہ ہے۔

۶۔ صفحہ (۱۵) میں حضرت ابراہیم کی وفات کا قصہ بیان کیا ہے، جو بناوٹی اور موضوع ہے، اس کا حال ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

۷۔ اس کے بعد خیر المجالس ترجمہ نزہۃ المجالس سے، جو کتاب المختار ومطالع الانوار سے منقول ہے، ایسی حدیث نقل کی ہے جو اپنے مضمون کے اعتبار ہی سے موضوع معلوم ہوتی ہے۔ میت کے لیے بے بہا اجر کا بیان ہے، نمازی کے لیے ثواب ملتا ہے اور ہزار شہید کا ثواب ملتا ہے۔

یہ بات بالکل اٹکلی معلوم ہوتی ہے، نیز احادیث صحیحہ کے بھی خلاف ہے۔ متفق علیہ روایت میں ہے کہ مجاہد فی سبیل اللہ کی مثال اس شخص کی ہے جو مجاہد کے سفر میں جانے کے وقت سے لے کر اس کے آنے تک روزہ اور نماز میں مشغول رہے۔[1]

ترمذی کی روایت میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے راستے میں کسی کا مقام گھر کی ستر سالہ عبادت سے بہتر ہے۔[2]

نیز یہ حدیث کسی قابل اعتبار کتاب سے نقل نہیں کی گئی ہے، نہ اس کی تصحیح کی گئی ہے۔ نہ فاتحہ مرسومہ اور تعیینِ یوم (دن) پر دلالت کرتی ہے۔

۷۔ اس کے بعد طبرانی کی روایت بیان کی ہے، جس میں میت کی طرف سے صدقہ کرنے کا ذکر ہے اور یہ بھی بیان ہے کہ اس کو جبرائیل نور کے طبق پر رکھ کر میت کے پاس لے جاتے ہیں۔[3]

---

[1] صحيح البخاري: كتاب الجهاد، باب أفضل الناس مؤمن مجاهد بنفسه...، (٢٧٨٧) صحيح مسلم : كتاب الإمارة ، باب فضل الشهادة في سبيل الله (١٨٧٨)

[2] **حسن**. سنن الترمذي: أبواب فضائل الجهاد، باب ما جاء في الغدو والروح في سبيل اللّٰه (١٦٥٠)

[3] **ضعيف**. المعجم الأوسط للطبراني (٥/ ٣٧) رقم الحديث (٦٥٠٤) **اس میں ابو محمد الشامی** کذاب ہے۔ (مجمع الزوائد: ٣/ ١٣٩)

یہ حدیث بھی قابل استدلال نہیں، کیونکہ اس کی تصحیح کسی سے نقل نہیں کی اور نہ اس میں فاتحہ مرسومہ اور تعیین یوم کا ذکر ہے۔

۸۔ اس کے بعد ابوداود کی وہ حدیث بیان کی ہے جس میں مردوں پر یاسین پڑھنے کا ذکر ہے۔[1]

اس حدیث میں بھی ذکر نہیں، صرف یاسین پڑھنے کا ذکر ہے۔ اس کے معنی میں اختلاف ہے، بعض اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ اس حدیث میں قریب المرگ کے پاس یاسین پڑھنے کا ذکر ہے، پس اس صورت میں میت کے ساتھ اس حدیث کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔

"إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال" جب احتمال پیدا ہو تو استدلال باطل ہو جاتا ہے۔

اس حدیث کی صحت میں اختلاف ہے، غیر صحیح ہونا راجح ہے۔

التلخیص الحبیر (ص:۱۵۳)[2] میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

''اس حدیث کو احمد، ابوداود، نسائی، ابن ماجہ اور حاکم نے سلیمان تیمی سے اس نے ابوعثمان سے (یہ ابوعثمان نہدی نہیں) اس نے اپنے باپ سے۔ نسائی اور ابن ماجہ میں "عن أبیه" کا لفظ نہیں آیا اور ابن قطان نے اضطراب۔ وقف ابوعثمان اور اس کے باپ کی جہالت کی وجہ سے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے۔ ابوبکر ابن العربی نے دارقطنی سے نقل کیا ہے کہ یہ ضعیف الاسناد اور مجہول المتن ہے، اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں۔ مسند احمد میں اس طرح ہے کہ حدیث سنائی ہمیں ابوالمغیرہ نے، اس نے کہا حدیث سنائی ہمیں صفوان نے، اس نے کہا مشائخ کہا کرتے تھے کہ جب میت کے پاس یاسین پڑھی جائے تو اس کی وجہ سے تخفیف ہوتی ہے۔[3] اور صاحب فردوس نے مروان بن سالم کے طریق سے صفوان بن عمرو سے، اس نے شریح سے، اس نے ابوالدرداء، ابوذر سے بھی ایک روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''جس

---

[1] **ضعیف**. أبو داود: كتاب الجنائز، باب القراء ة عند الميت (٣١٢١) سنن ابن ماجه: كتاب الجنائز ، باب ما جاء فيما يقال عند المريض إذا حضر (١٤٤٨) یہ حدیث تین وجوہ سے ضعیف ہے ۔ا۔ ابوعثمان مجہول ہے۔۲۔ ابوعثمان کا والد بھی مجہول ہے۔۳۔ سند میں اضطراب ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: إرواء الغليل (٣/ ١٥١)

[2] التلخيص الحبير (٢/ ٧٣٧)

[3] **حسن**. مسند أحمد (٤/ ١٠٥) رقم الحديث (١٦٩٦٧) إرواء الغليل (٦٨٨)

مرنے والے کے پاس یاسین پڑھی جائے اللہ تعالی اس پر آسانی کرتے ہیں۔"❶ اس باب میں صرف ابوذر سے بھی ایک روایت آئی ہے، ابو الشیخ نے اس کو فضائل القرآن میں بیان کیا ہے مگر یہ حدیث ضعیف ہے۔❷ پہلی حدیث کا مدار ابوعثمان پر ہے اور وہ مجہول ہے❸ اور فردوس کی روایت کا مدار مروان بن سالم الغفاری پر ہے۔ امام احمد اور عتبہ نے کہا: یہ ثقہ نہیں ہے، دارقطنی نے کہا: متروک ہے، بخاری، مسلم اور ابو حاتم نے کہا ہے کہ وہ منکر الحدیث ہے۔ ابوعروبہ حرانی نے کہا ہے کہ یہ حدیثیں بنایا کرتا تھا۔ ابن عدی فرماتے ہیں: اس کی اکثر حدیثوں پر متابعت نہیں ہوئی۔❹ امام دارقطنی فرماتے ہیں: اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں اور ابوعثمان کو تقریب میں مقبول لکھا ہے۔❺ منذری نے کہا ہے:

أبو عثمان وأبوه ليسا بمشهورين"❻ ابوعثمان اور اس کا باپ مشہور نہیں ہیں۔

۹۔ اس کے بعد بخاری سے یہ روایت بیان کی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے مائی عائشہ صدیقہ کو فرمایا: ''اگر تو میری زندگی میں فوت ہو جاتی تو میں تیرے لیے استغفار کرتا۔''❼

اس حدیث سے بھی مدعا ثابت نہیں ہوتا، صرف میت کے لیے استغفار کرنے کا ذکر ہے اور اس میں اتفاق ہے، بحث فاتحہ مرسومہ کی ہے۔

۱۰۔ اس کے بعد مسلم کی ایک روایت نقل کی ہے کہ ''ایک شخص نے کہا: میری ماں اچانک مرگئی ہے اور اس نے وصیت نہیں کی، میرا خیال ہے اگر کلام کرتی تو صدقہ کرتی، کیا اس کو اجر ملے گا اگر میں اس کی طرف سے صدقہ کروں؟''❽

---

❶ **ضعيف**. أخبار أصفهان (١/ ١٨٨) المطالب العالية (٥/ ٢١٥) رقم الحديث (٧٨٢) *مروان بن سالم متروک ہے۔* تقريب التهذيب (٦٦١٤) *نیز شریح بن عبید کا ابو الدرداء سے سماع نہیں ہے۔ دیکھیں:* جامع التحصيل (ص: ٢٣٧)

❷ **ضعيف**. التلخيص الحبير (٢/ ١٠٤) الدر المنثور (٧/ ٣٨)

❸ تهذيب التهذيب (١٢/ ١٦٣)

❹ تهذيب التهذيب (١٠/ ٩٣)

❺ (ص: ١١٧٦) رقم الحديث (٨٣٠٥)

❻ مختصر سنن أبي داود (٤/ ٢٨٧)

❼ صحيح البخاري: كتاب المرض، باب ما رخص للمريض...، (٥٦٦٦)

❽ صحيح البخاري: كتاب الجنائز، باب موت الفجأة البغتة (١٣٨٨) صحيح مسلم: كتاب الزكاة، باب وصول ثواب الصدقة عن الميت إليه (١٠٠٤)

۱۔ اس حدیث میں بھی فاتحہ مرسومہ کا کوئی ذکر نہیں۔صرف میت کی طرف سے صدقہ کرنے کا ذکر ہے اور فاتحہ مرسومہ میں اہداء ثواب ہوتا ہے۔

۲۔ اس حدیث میں یہ ذکر ہے کہ میری ماں نا گہاں مرگئی ہے۔ نا گہاں مرنے میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ اس نے اس لیے وصیت نہیں کی کہ اس کو موقع نہ ملا، اگر ملتا تو شاید وصیت کرتی۔

پس اس پر ہر میت کو قیاس کرنا درست نہیں۔خصوصاً جس کو وصیت کا موقع ملا ہو اور وصیت نہ کی ہو، کیونکہ راوی نے یہ ذکر کیا ہے کہ اگر کلام کرتی تو صدقہ کرتی، یعنی اس کی حالت کا اندازہ یہی تھا کہ اپنی کمزوریوں کی تلافی کے لیے وصیت کے ساتھ تدارک کرتی۔ پس اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ جو شخص نا گہاں فوت ہو جائے اس کی طرف سے تدارک صدقہ کے ساتھ کرنا چاہیے، جیسے حدیث میں ہے کہ مائی عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے بھائی عبدالرحمٰن نیند میں فوت ہوگئے تھے، مائی صاحبہ نے اس کی طرف سے غلام آزاد کیے کیونکہ ان کی وفات بھی نا گہانی تھی، جیسے موطا میں ہے۔[1]

نیز حدیث مذکور میں صرف اولاد کے صدقہ کرنے کا ذکر ہے، بعض علماء نے ایصال ثواب بچے کے ساتھ مخصوص کیا ہے اور اس پر مندرجہ ذیل حدیث سے استدلال کیا ہے:

”إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة :إلا من صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له“[2]

جب انسان مر جاتا ہے تو اس کا عمل ختم ہو جاتا ہے،صرف تین عمل رہ جاتے ہیں: صدقہ جاریہ، یعنی زندگی میں ایسی چیزیں جاری کرے جو فائدہ پہنچاتی ہیں۔ یا علم جس سے فائدہ اٹھایا جائے۔ یا نیک لڑکا جو اس کے لیے دعا کرے۔

اگر پہلی حدیث کا مطلب یہ لیا جائے کہ ارادہ وصیت بمنزلہ وصیت کے ہے، اس واسطے اس صورت میں اگر میت کی طرف سے صدقہ کیا جائے تو صدقہ جاریہ کی صورت ہوسکتی ہے تو اس صورت میں دونوں حدیثوں میں مخالفت نہ ہوگی، ہماری اس توجیہ کی تائید حدیث ذیل سے بھی ہوتی ہے، جو مختصر کنز العمال (۲/۴۰) میں ہے:

---

[1] **ضعيف**. الموطأ: كتاب العتق والولاء ، باب عتق الحي عن الميت (١٤) یحییٰ بن سعید اور عبدالرحمٰن کے درمیان انقطاع ہے۔

[2] صحيح مسلم: كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته (١٦٣١)

”عن عقبة بن عامر رضي اللّٰه عنه قال: أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم امرأة فقالت : أريد أن أتصدق بحلي عن أمي، وقد توفيت، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أمرتك بذلك؟ فقالت: لا، قال: أمسكي عليك مالك فهو خير لك“[1] (تهذيب الآثار ابن جرير)

عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عورت آئی، اس نے کہا: میرا ارادہ ہے کہ میں اپنی فوت شدہ ماں کی طرف سے زیور کا صدقہ کروں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا وہ تجھے اس کا حکم دے گئی تھی؟ اس نے کہا: نہیں، آپ نے فرمایا: اپنا مال اپنے پاس رکھ یہ تیرے لیے بہتر ہے۔“

۱۱۔ اس کے بعد مسلم کی یہ روایت ذکر کی ہے کہ جب آدمی مر جائے اس کا ولی اس سے روزہ رکھے۔“[2]
اس حدیث کو بھی فاتحہ مرسومہ سے کوئی تعلق نہیں، نہ اس میں دن کی تعیین کا ذکر ہے۔
حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:

”سلف اس مسئلہ میں مختلف ہیں، اہل حدیث میت کی طرف سے روزہ رکھنے کے قائل ہیں، امام شافعی جدید قول میں، امام مالک اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: میت کی طرف سے روزہ نہ رکھا جائے، امام لیث، امام احمد، امام اسحاق اور امام ابو عبید کہتے ہیں: سوائے نذر کے میت کی طرف سے روزے نہ رکھے جائیں۔ پھر جو لوگ میت کی طرف سے نیابت کو جائز سمجھتے ہیں ان میں اختلاف ہے کہ ولی سے کیا مراد ہے؟ کہا گیا ہے کہ ہر نزدیکی مراد ہے۔ بعض کے خیال میں صرف وارث مراد ہے، بعض کہتے ہیں کہ صرف عصبہ مراد ہیں۔ پہلا (قول) راجح ہے۔ دوسرا اس کے قریب ہے، پھر اس میں اختلاف ہے کہ نیابت صرف ولی کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ عبادت بدنیہ میں اصل یہی ہے کہ نیابت جائز نہ ہو۔ (پس جہاں ثابت ہے اسی پر اقتصار کرنا چاہیے)

---

[1] **ضعيف منكر**. مسند أحمد (٤/ ١٥٧) رقم الحديث (١٧٤٣٧) طبراني كبير (١٧/ ٧٧٢) اس کی سند میں ابن لہیعہ مختلط ہے، اور منکر اس لیے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو ماں کی طرف سے صدقہ کرنے کی اجازت دی ہے۔ (بخاری: ۱۳۸۸) اور یہ روایت بالکل اس کے معارض ہے۔

[2] صحيح البخاري: كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم (١٩٥٢) صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب قضاء الصوم عن الميت (٨١٤٧)

نیز جب زندگی میں نیابت نہیں تو موت کے بعد بھی نہیں چاہیے، سوائے اس جگہ کے کہ وہاں دلیل وارد ہوگئی ہو اور یہی راجح ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ حکم تو ولی کو خاص ہے مگر ولی دوسرے سے روزے رکھوا سکتے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ ولی کے ساتھ خاص نہیں ولی کا ذکر صرف اکثریت کی بنا پر ہے، امام بخاری کا مذہب (ان کے باب باندھنے سے) ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔ ابو الطیب طبری نے اس موقع پر جزم (یقین کا اظہار) کیا ہے اور قرض کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور اس سے اس کی تائید کی ہے۔"[1]

یہاں دو مسئلے ہیں:

۱۔ نیابت کس عمل میں ہے؟ امام احمد، اسحاق، لیث اور ابو عبید کے نزدیک نیابت صرف نذری روزے میں ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں: نیابت بدنی عمل میں نہیں۔

۲۔ نائب کون ہوسکتا ہے؟ حدیث میں ولی کا لفظ ہے، ولی کے غیر میں اختلاف ہے، حافظ ابن حجر کے نزدیک راجح یہی ہے کہ نیابت ولی کے ساتھ مختص ہے اور بعض نے ولی سے مراد صرف لڑکا ہی لیا ہے اور حدیث مذکورہ بالا "إذامات الإنسان... الخ" سے استدلال کیا ہے، کیونکہ اس حدیث میں صرف بچے کا ذکر ہے۔

نیابت صرف روزے اور حج میں وارد ہوئی ہے:

ان احادیث میں غور کرنے پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو واجبات اس قسم کے ہیں جن کا وقت معین نہیں، جیسے نذر غیر معین، حج، قضاءِ واجب وغیرہ، مسلمان کے ظاہر حال کا تقاضہ یہی ہے کہ ان امور مذکورہ کے ادا کرنے کا پختہ ارادہ کرے، اگر مرنے کے قریب پہنچے تو ان کا تدارک کرنے کی وصیت کرے۔ اگر بدون وصیت مر جائے تو اس کی ظاہری حالت کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہی سمجھیں گے کہ شاید اس کو وصیت یاد نہیں رہی اور اس کا پختہ ارادہ یہی تھا کہ ان کو ادا کروں، اس واسطے ولی کے ادا کرنے میں احتمال ہے کہ اس کو فائدہ پہنچے، اگر میت کو فائدہ نہ پہنچے گا تو کرنے والے کو ضرور فائدہ ہوگا۔ ہماری اس شرح کی توجیہ اس لفظ سے بھی ہوتی ہے جو آنحضرت ﷺ سے منقول ہے:

[1] فتح الباري (٤/ ١٩٣)

" حج عن أبيك فإن لم يزده خيرا لم يزده شرا" (فتح الباري)[1]

اپنے باپ سے حج کر، اگر اس کو نفع نہ ہوگا تو نقصان بھی نہیں ہوتا۔

مگر حافظ ابن حجر نے اس عبارت کو شاذ قرار دیا ہے۔ پس اس (نیابت والی) روایت سے ایصال ثواب ثابت نہیں ہوتا بلکہ نیابت کا مسئلہ ثابت ہوتا ہے، وہ بھی خاص فرائض میں۔

پس بحرالحقائق سے نیابت کی مختلف احادیث میں جو تطبیق نقل کی گئی ہے کوئی مفید نہیں، کیونکہ ان احادیث میں ایصال ثواب کا ذکر نہیں بلکہ نیابت کا ذکر ہے، نیابت اور ایصال ثواب میں فرق ہے۔ تطبیق اس طرح بھی ہوسکتی ہے کہ جن احادیث سے نیابت کی نفی ہوتی ہے وہاں غیر عاجز سے نفی مراد ہے اور جس سے نیابت کا اثبات ہوتا ہے وہاں عاجز سے نیابت مراد ہے، مگر روزہ میں نفی صحیح مرفوع حدیث سے ثابت نہیں، ابن عباس اور مائی عائشہ صدیقہ سے روزہ میں جو نیابت کی نفی وارد ہے[2] اول تو موقوف ہے، اور حافظ ابن حجر نے کہا ہے ان کی سند میں مقال ہے اور مائی صاحبہ کا اثر سخت ضعیف ہے۔[3] حج کے متعلق عبداللہ سے جو مروی ہے:

"لا يحج أحد عن أحد"[4] (کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے حج نہ کرے)

ثابت ہے مگر مرفوع کے مقابلے میں کوئی حجت نہیں۔

مالکیہ نے ان احادیثِ نیابت کو قرآن کے خلاف سمجھ کر رد کر دیا ہے، موافقات میں امام شاطبی نے اس قسم کی روایات کے پانچ جواب دیے ہیں اور زیادہ اعتماد اس جواب پر ہے کہ یہ احادیث قرآن کے خلاف ہیں۔[5]

قال القرطبي: رأى مالك أن ظاهر حديث الخثعمية مخالف لظاهر القرآن، فرجح ظاهر القرآن، ولا شك في ترجيحه من جهة تواتره"[6]

---

1. **شاذ**. فتح الباري (٤/ ٧٠)
2. **صحيح**. سنن النسائي الكبرى (٣/ ٢٥٧)، السنن الكبرى (٤/ ٢٥٧) امام ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں اثر صحیح ہیں۔ (الجوهر النقي: ٤/ ٢٥٧)
3. فتح البارى (٤/ ١٩٤)
4. الجوهر النقي (٤/ ٢٥٧) كتاب الأم للشافعي، باب إسراع المشي إلى الصلاة (٧/ ٤٣٠)
5. الموافقات (٢/ ٢٣٨، ٢٤٠)
6. فتح الباري (٤/ ٧٠)

شیخ قرطبی کہتے ہیں کہ خثعمیہ کی روایت (جو حج کی نیابت میں وارد ہے) کو امام مالک نے ظاہر قرآن کے خلاف قرار دیا ہے (اس لیے) ظاہر قرآن کو انھوں نے ترجیح دی ہے، قرآن چونکہ متواتر ہے اس لیے اس کے راجح ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

اس کے بعد ''جواز فاتحہ علی الطعام'' (ص: ۱۷) میں امیر حمزہ کے سوئم وچہلم کی روایت نقل کی ہے، اس کا پہلے جواب ہو چکا ہے کہ یہ روایت بالکل بے اصل اور بناوٹی ہے۔

۱۳۔ اس کے بعد ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ایک اثر نقل کیا ہے جس میں میت کے لیے دعا کا ذکر ہے۔[1] حالانکہ دعا میں بحث نہیں، بحث تو فاتحہ مرسومہ میں ہے۔

۱۴۔ اس کے بعد یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ عاص بن وائل نے وصیت کی تھی کہ میری طرف سے سو غلام آزاد کیا جائے، اس کے بیٹے نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا، آپ نے فرمایا: اگر وہ موحد ہوتا تو اس کو فائدہ ہوتا۔''[2]

اس حدیث میں فاتحہ مرسومہ کا کوئی ذکر نہیں، صرف وصیت کا ذکر ہے اور یہ میت کی کوشش ہے۔ یہ ایسی صورت ہے جس میں عمل کا سبب میت کی طرف سے ہے، یہ ایصال ثواب کی صورت نہیں۔

۱۵۔ صفحہ (۱۸) میں مسلم وسنن کی روایت بیان کی ہے کہ جب انسان مر جاتا ہے اس کا عمل ختم ہو جاتا ہے مگر تین عمل باقی رہتے ہیں: (۱) صدقہ جاریہ (۲) اور جس علم سے فائدہ پہنچے (۳) اور نیک بچہ جو دعا کرے۔[3]

اس حدیث میں بھی فاتحہ مرسومہ کا کوئی ذکر نہیں، صرف تین چیزوں کا ذکر ہے:

اول: صدقہ جاریہ، یہ میت کا اپنا کام ہے۔

دوم: علم چھوڑ جائے، یہ بھی میت کا اپنا کام ہے۔

سوم: بچہ جو دعا کرے، اس میں صرف دعا کا ذکر ہے۔

یہ حدیث تو بتاتی ہے کہ تین چیزوں کے علاوہ کوئی چیز مفید نہیں، اس میں فاتحہ مرسومہ کی

---

[1] **صحيح**. الموطأ: كتاب الجنائز ، باب ما يقول المصلي على الجنازة (٥٣٦)

[2] **حسن**. سنن أبي داود: كتاب الوصايا ، باب ما جاء في وصية الحربي...، (٢٨٨٣)

[3] صحيح مسلم: كتاب الوصية ، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته (١٦٣١)

تردید ہے کیونکہ فاتحہ مرسومہ ان تینوں سے الگ چیز ہے۔

۱۶۔ اس کے بعد دارقطنی کی روایت ذکر کی ہے کہ بچہ اپنے والدین کے لیے نماز پڑھے اور روزہ رکھے تو یہ بھی والدین کے ساتھ نیکی کرنے میں داخل ہے۔[1]

یہ ضعیف ہے بلکہ جس قدر عبادات بدنیہ (تلاوت قرآن، نماز اور روزہ وغیرہ) کے ایصال ثواب کے متعلق حدیثیں پیش کی جاتی ہیں ان سب کے متعلق مولانا محدث مبارکپوری کتاب الجنائز میں بیان کرتے ہیں کہ ضعیف ہیں، اور حدیث مذکور کے متعلق خاص طور پر فرماتے ہیں کہ ''یہ حدیث ناقابل وثوق ہے۔[2]

ملاعلی قاری شرح فقہ اکبر میں لکھتے ہیں:

"اختلف العلماء في العبادات البدنية كالصوم وقراءة القرآن والذكر، فذهب أبو حنيفة وأحمد وجمهور السلف إلى وصولها، والمشهور من مذهب الشافعي ومالك عدم وصولها "[3]

عبادات بدنیہ روزہ، قرآن خوانی اور ذکر کے ثواب پہنچنے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ، امام احمد اور جمہور سلف پہنچنے کے قائل ہیں، امام شافعی اور امام مالک کا مشہور مذہب یہی ہے کہ نہیں پہنچتا۔

اس میں اگرچہ اختلاف ہے مگر حق امام شافعی اور امام مالک کی طرف معلوم ہوتا ہے۔ باقی رہا عبادات مالیہ کا مسئلہ اس میں دلائل کا اقتضا تو یہی ہے کہ وصیت یا ارادہ وصیت کی صورت میں ثواب پہنچتا ہے۔ اور نیابت کا مسئلہ پہلے ذکر ہو چکا ہے۔

۱۷۔ اس کے بعد غایۃ الاوطار ترجمہ درمختار سے اہداء ثواب کے متعلق ایک فتوی نقل کیا ہے۔[4] مگر یہ فتوی بالکل بے دلیل ہے، ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ مولانا اسماعیل شہید نے اہداءِ ثواب کو بدعت حقیقیہ میں شمار کیا ہے اور خیر کثیر میں شاہ ولی اللہ صاحب نے فاتحہ وغیرہ کو بالکل بے اصل قرار دیا ہے۔

---

[1] یہ روایت مجھے دارقطنی میں نہیں مل سکی۔

[2] كتاب الجنائز (ص: ٩٥)

[3] شرح الفقه الأكبر (ص: ١٣٠، ١٣١)

[4] الدر المختار (٢/ ٢٧٣)

۱۸۔ اس کے بعد مؤلف نے مطلق دعا کی آیات کو لکھا ہے، ان کا مدعا کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔

۱۹۔ اس کے صفحہ (۱۹) میں ایک حدیث ذکر کی ہے کہ آنجناب نے امت کی طرف سے مینڈھا دیا۔❶ مگر اس حدیث میں بظاہر زندہ کی طرف سے نیابت کا ذکر ہے، کیونکہ اس حدیث میں ایک لفظ یہ ہے:

"عمن لم يضح من أمتي" (أبو داود، ترمذي وغيره)

اس کی تخصیص سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ نیابت زندوں کی طرف سے ہے اور زندہ زندہ کو جیسے ایک شے ہبہ کر سکتا ہے اسی طرح اس کی طرف سے نائب ہو کر صدقہ بھی کر سکتا ہے، ہبہ کے لیے قبض کا ہونا ہر جگہ ضروری نہیں، جیسے دوسرے کی طرف سے آزاد کرنے میں قبض شرط نہیں۔ گویا آنحضرت ﷺ نے مینڈھا ہبہ کر کے پھر امت کی طرف سے نائب ہو کر مینڈھا ذبح کیا۔ بعض سے اس فعل کو آنحضرت ﷺ کے ساتھ خاص ہونا نقل کیا گیا ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ کی نسبت امت کی طرف اسی طرح ہے جیسے گھر میں ولی کی گھر والوں سے نسبت ہوتی ہے۔

۲۰۔ اس کے بعد دارقطنی کی روایت کا ذکر ہے کہ جو شخص سورۂ اخلاص پڑھ کر اس کا ثواب قبرستان کے مردوں کو بخشے تو اس کا اتنا درجہ ہے۔❷ یہ حدیث بھی ضعیف ہے، کتاب الجنائز (ص: ٦٢) میں اس حدیث اور اس کے علاوہ دوسری حدیثیں بیان کرنے کے بعد لکھا ہے: ''مگر یہ سب ضعیف ہیں۔''

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ ضعیف حدیث سے اصل عمل ثابت ہوتا ہے نہ اس کی کیفیت۔ سیوطی نے شرح الصدور اور ملا علی قاری نے شرح مشکوۃ میں بھی ان کا ضعف نقل کیا ہے۔❸

علامہ احمد بن محمد مصری فرماتے ہیں:

"وما يروى أن الإمام قال: إذا دخلتم في المقابر فاقرؤا بفاتحة الكتاب والمعوذتين... فإنه يصل إليهم، لم يصح أصلا، وكذا رواية: من مرَّ على

---

❶ **صحيح**. سنن أبي داود: كتاب الضحايا، باب في الشاة يضحى بها عن جماعة (٢٨١٠) سنن الترمذي: أبواب الأضاحي، باب ما يقول إذا ذبح (١٥٢١)

❷ یہ روایت مجھے نہیں مل سکی۔

❸ شرح الصدور (ص: ۱۳۰) المرقاۃ (۲۵۳/۴)

المقابر، وقرأ قل هو الله أحد إحدى عشرة مرة... باطل، ليس من كلام النبوة، ولا من كلام أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قطعاً"

جو امام احمد رحمہ اللہ سے آیا ہے کہ جب تم قبرستان میں جاؤ تو فاتحۃ الکتاب اور معوذتین پڑھو، اس کا ثواب مردوں کو پہنچے گا۔ یہ ہرگز صحیح نہیں۔[1] اسی طرح یہ روایت جو قبروں پر گزرے اور گیارہ بار سورۂ اخلاص پڑھ کر بخشے باطل ہے۔[2] نبی ﷺ کا کلام نہیں، نہ آنحضرت ﷺ کے صحابہ کا کلام ہے۔

۲۱۔ اس کے بعد ایک حدیث بیان کی ہے، جس میں یہ ذکر ہے کہ رسول اللہ ﷺ دو قبروں پر گزرے، تو فرمایا: ان کو چغلی کرنے اور پیشاب سے نہ بچنے کی وجہ سے عذاب ہو رہا ہے۔ پھر آپ نے کھجور کی ایک شاخ لے کر اس کو چیر کر اس کا ایک ایک ٹکڑا ایک ایک قبر میں گاڑ دیا اور آپ نے فرمایا کہ جب تک یہ شاخیں خشک نہ ہوں شاید اس وقت تک ان سے عذاب میں تخفیف ہو۔[3]

---

❶ ملا علی قاری نے (مرقاة: ٤/ ٢٥٣) امام احمد سے منسوب اس قول کو کتاب الاذکار للنووی کے حوالے سے نقل کیا ہے، مگر امام احمد کا یہ قول مجھے مذکورہ کتاب میں نہیں مل سکا۔ البتہ امام احمد کے بیٹے عبداللہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے باپ سے اس آدمی کے بارے میں پوچھا جو قبر پر قرآن پڑھتا ہے تو انھوں نے فرمایا: یہ بدعت ہے، میں نے اپنے باپ سے کہا: اگر حافظ قرآن پڑھے؟ تو انھوں نے کہا: نہیں، بلکہ آتے ہوئے سلام کہے، دعا کرے اور چلا جائے کیونکہ زیارت قبور کی نبی ﷺ نے اجازت دی ہے۔ شیخ البانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: زیارت قبور کے وقت قرآن مجید کی تلاوت کا کوئی ثبوت نہیں ہے، بلکہ زیارت قبور کے وقت آپ ﷺ کی ادعیہ ماثورہ دلیل ہیں کہ ان کے علاوہ قرآن مجید کی تلاوت کرنا منع ہے۔ نیز آپ ﷺ نے فرمایا: گھروں کو قبرستان مت بناؤ بلکہ سورة البقرہ کی تلاوت کیا کرو، کیونکہ اس سے شیطان بھاگتا ہے۔ (أحكام الجنائز: ١٩١) اس سے تو اشارہ نکلتا ہے کہ بوقت زیارتِ قبور قرآن کی تلاوت تو کجا مطلقاً قبرستان میں تلاوت کرنا منع ہے۔ شیخ محمد رشید رضا فرماتے ہیں کہ مردوں کے لیے فاتحہ پڑھنا اس پر کوئی صحیح حدیث ہے نہ ضعیف بلکہ یہ بدعت ہے۔ (تفسير المنار: ٨/ ٢٦٨)

❷ كنز العمال (١٥/ ٦٥٥) رقم الحديث (٤٢٥٩٦) علامہ البانی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث باطل اور موضوع ہے۔ (أحكام الجنائز: ١٩٣)

❸ صحيح البخاري: كتاب الوضوء (٢١٨) صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب الدليل على نجاسة البول... (٢٩٢)

اس حدیث کا فاتحہ مرسومہ کے ساتھ بالکل کوئی تعلق نہیں، بلکہ اہداءِ ثواب کے ساتھ بھی کوئی تعلق نہیں، صرف شاخوں کے گاڑنے میں ایک قسم کی خالی دعا پائی جاتی ہے، اگر چہ اس امر میں اختلاف ہے کہ تخفیفِ عذاب کا سبب کیا ہے؟

قاضی عیاض وامام خطابی کہتے ہیں کہ یہ آنحضرت ﷺ کے ساتھ مخصوص ہے۔❶ بعض کا خیال ہے کہ آپ نے شفاعت کی تھی اور یہ تخفیف شفاعت کی حد بندی کے لیے تھی، جیسے مسلم کی حدیث میں اس کی تصریح ہے،❷ مگر وہ واقعہ اور ہے۔ اور بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ یہ تخفیف آنحضرت ﷺ کے لیے مخصوص نہیں، کیونکہ بریدہ صحابی نے وصیت کی تھی کہ میری لحد میں کھجور کی دو شاخیں رکھی جائیں،❸ مگر اس واقعہ سے تعمیم کا یقینی پتہ نہیں چلتا، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ بریدہ رضی اللہ عنہ نے اس حدیث کو قیاس کیا ہو اور ان کو مسلم والی حدیث کا علم نہ ہو۔ علامہ عینی شرح بخاری میں لکھتے ہیں کہ امام بخاری اس کو مخصوص سمجھتے ہیں، اس واسطے بریدہ صحابی کے قول کی تردید کے لیے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا اثر نقل کرتے ہیں۔❹

بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ عذاب کی تخفیف کی وجہ یہ ہے کہ شاخیں جب تک سرسبز رہیں تسبیح کرتی رہتی ہیں، مگر یہ وجہ صحیح نہیں، کیونکہ قرآن مجید میں ہے:

﴿وَ اِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ﴾ [بني إسرائيل: ٤٤]

''ہر چیز اللہ کی حمد کے ساتھ تسبیح بیان کرتی ہے۔''

جب ہر چیز اللہ کی حمد کے ساتھ تسبیح بیان کرتی ہے، تو سبز ٹہنیوں کی تخصیص کا کیا مطلب؟!

۲۲۔ مؤلف جواز فاتحہ نے کھانا آگے رکھ کر بذریعہ ایصال ثواب دعا کرنے کے جواز کی ایک دلیل قرآن سے دی ہے کہ قرآن میں ہے: ﴿اُدْعُوْنِیْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [المؤمن: ٦٠] مجھ سے دعا کرو میں قبول کروں گا۔ پس دعا کرنے کی عام اجازت ہے، کھانا رکھ کر دعا کرنا بھی اس میں داخل ہے۔

---

❶ إكمال المعلم بفوائد مسلم (٢/ ١٢٠) معالم السنن (١/ ٢٧)

❷ صحيح مسلم: كتاب الزهد، باب حديث جابر الطويل وقصة أبي اليسر (٣٠١٢)

❸ صحيح البخاري تعليقا: كتاب الجنائز، باب الجريدة على القبر، ابن سعد نے اس اثر کو موصول بیان کیا ہے۔ (فتح الباري: ٣/ ٢٢٣)

❹ عمدة القاري (٨/ ١٨٣)

ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ محقق یہی ہے کہ عبادت کے ثواب کا ہبہ کرنا ثابت نہیں بلکہ بدعت حقیقیہ ہے۔ پس اس قسم کی دعا ایک بدعت کی تائید میں ہوگی، نیز عبادات کے ثواب کا ہبہ کرنا اگر ثابت بھی ہوتب بھی وصولِ ثواب واہب کی نیت سے ہوگا اور اپنی ملک سے نکالنے کے لیے صرف قبض کرانا کافی ہوگا۔ اب اگر دعا اس لیے کرتا ہے کہ اس کے کھانے کا ہبہ ہو جائے سو وہ تو نیت سے ہو چکا ہے، اگر ہبہ کرنے والے کے لیے کرتا ہے تو اس کا وقت کھانا کھانے کے بعد ہے، کیونکہ حدیث میں ہے کہ اگر کھانا حاضر ہو اور نماز کھڑی ہو جائے تو کھانا کھاؤ، کھانے کی موجودگی میں نماز نہیں ہوتی۔[1] اب دعا کا التزام کیسے جائز ہوسکتا ہے؟ اگر کھانا کھانے کے لیے نہ رکھا ہو پس اس وقت اگر کوئی شخص بلا التزام اتفاقاً دعا کرے تو کوئی منع نہیں، مگر اس کی عادت بنانا کسی صورت میں بھی جائز نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کھانا کھانے والے کے لیے صرف "جزاك الله" کہے تو جائز ہے، ہاتھ اٹھانے کا التزام نہ کرے۔

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ عام کا اطلاق خاص پر بلحاظ خصوصیت مجاز ہے حقیقت نہیں، قطع نظر خصوصیت کے حقیقت ہے۔ پس عام ادلہ سے جزئیات پر استدلال کرنا اسی صورت میں درست ہوسکتا ہے جب خصوصیت کو نظر انداز کیا جائے، کیونکہ وہ قیود جو خاص میں پائی جاتی ہیں ان کے ثابت کرنے کے لیے بھی دلیل کی ضرورت ہے، جیسے ظہر کی نماز اس میں وقت اور فرضیت کی قید لگی ہوئی ہے، اس کو مطلق نماز کے حکم میں داخل کر کے بلا قید وقت اور فرضیت کے پڑھا جائے تو مطلق نماز کے حکم سے ثابت کی جاسکتی ہے۔

یہی حال کھانا رکھ کر دعا کرنے کے حکم کا ہے، جو دعا مطلقاً ثابت ہے اگر اس کا فرد سمجھ کر کی جائے تو جائز ہے، اور اس کی یہی صورت ہے کہ اس میں اصرار والتزام کی شکل نہ ہو، اگر اس میں اصرار والتزام کی صورت بن جائے جس سے اس کے اس قید کے ساتھ مشروع ہونے کا وہم پڑے تو ناجائز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علماء نے نوافل کی جماعت اہتمام کے ساتھ منع لکھی ہے، اگر چہ اتفاقاً جائز ہے۔ ہدایہ میں لکھا ہے: ''طلوع فجر کے بعد دوسنتوں سے زیادہ نفل پڑھنے مکروہ ہیں۔'' اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں:

---

[1] صحيح مسلم: كتاب المساجد، باب كراهة الصلاة بحضرة الطعام ...، (٥٦٠)

"دليل الكراهة أنه عليه السلام لم يزد على ذلك"[1]

کیونکہ آنحضرت ﷺ نے باوجود نماز کی حرص کے اس وقت دو رکعت سے زیادہ نماز نہیں پڑھی۔ اگرچہ صبح کی سنتوں کے علاوہ فجر ہونے کے بعد نفل پڑھنے کی ممانعت حدیث میں وارد ہوچکی ہے، مگر ہدایہ والے نے جو توجیہ بیان کی ہے وہ بھی صحیح ہے، یعنی اگر ممانعت کی خاص دلیل سنت قولی نہ ہوتی تو سنت ترکیہ کی مخالفت بھی اپنی جگہ ایک مستقل دلیل ہے۔

امام ابن قیم زادالمعاد میں فرماتے ہیں:

"ولم يكن من هديه صلى الله عليه وسلم أن يجتمع للعزاء، ويقرأ له القرآن، لا عند قبره، ولا غيره، وكل هذا بدعة حادثة مكروهة"[2]

''حضور ﷺ کا یہ طریقہ نہ تھا کہ تعزیت کے لیے اجتماع کیا جائے اور میت کے لیے قرآن پڑھا جائے، نہ قبر کے پاس نہ دوسری جگہ، یہ سب باتیں بدعت نئی ایجاد کردہ ہیں۔''

پس معلوم ہوا کہ کسی خاص جزئی پر بلحاظ قید عام دلیل سے استدلال کرنا درست نہیں ہوتا۔ ہماری اس بات کی تائید مندرجہ ذیل واقعہ سے بھی ہوتی ہے۔ جامع ترمذی میں ہے کہ ایک آدمی نے عبداللہ بن عمر کے پاس آکر چھینک ماری اور کہا: "الحمد لله والسلام على رسول الله" تعریف اللہ کے لیے ہے اور اللہ کے رسول پر سلام ہو۔ عبداللہ بن عمر نے کہا: ہم بھی کہتے ہیں: الحمد لله والسلام على رسول الله" لیکن اس موقع پر یہ نہیں کہا گیا، ہم کو رسول اللہ ﷺ نے یہ سکھایا ہے کہ ہم ایسے موقع پر "الحمد لله على كل حال" (ہر حال میں اللہ کی تعریف ہے) کہیں۔[3]

شیخ عبدالحق محدث دہلوی لمعات میں فرماتے ہیں:

"ينبغي في الذكر والدعاء الاقتصار على المأثور من غيرأن يزاد أو ينقص، فالزيادة في مثله نقصان في الحقيقة، كما لا يزاد في الأذان بعد التهليل محمد رسول الله، وأمثال ذلك كثيرة"[4]

---

[1] الهداية (١/ ١٤٧)

[2] زاد المعاد (٥٢٧/١)

[3] **حسن**. سنن الترمذي: أبواب الاستئذان والأدب، باب ما يقول العاطس إذا عطس (٢٧٣٨)

[4] حاشيه مشكوة (ص: ٤٠٦)

ذکر اور دعا اسی قدر پڑھی جائے جتنی ثابت ہے، کمی بیشی نہیں کرنی چاہیے۔ ایسی جگہ زیادتی نقصان کا حکم رکھتی ہے۔ جیسے اذان کے اخیر میں لا إله إلا الله کے بعد (مؤذن) محمد رسول الله کہے (اور یہ کسی کے نزدیک جائز نہیں۔ حالانکہ اس میں صرف اقرار رسالت ہے، اس کی یہی وجہ ہے کہ ثابت نہیں، پس جو بات ثابت نہ ہو اس کو دین میں داخل کرنا جائز نہیں) اس کی مثالیں بہت مل سکتی ہیں۔

اسی طرح جب کھانا کھانے کے لیے رکھا جائے تو بسم اللہ پڑھ کر کھانا شروع کرنے کا حکم ہے۔[1] یہی دستور آنحضرت ﷺ کا تھا اور بعد میں دعا کرنے کا دستور ہے۔[2] پس بسم اللہ پر دعا کا اضافہ کرنا جیسے رسم ہو گئی ہے حقیقت میں اس سے کچھ زیادتی نہیں ہوتی بلکہ نقصان ہی نقصان ہوتا ہے، اور بصورت دستور اس میں دعا کرنے کا اضافہ مطلق دعا کے نیچے بھی داخل نہیں۔

جیسے قضاءِ حاجت کے وقت ایک مخصوص دعا: "بسم الله اللهم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث"[3] (اللہ کے نام سے یا اللہ! میں گندی اور خبیث چیزوں سے تیری پناہ لیتا ہوں) پڑھی جاتی ہے۔ اب اگر کوئی شخص قضاءِ حاجت کے وقت یہ دستور بنا لے کہ ہاتھ اٹھا کر ایک لمبی دعا کر لیا کرے تو یہ قطعاً بدعت ہو گا۔

اسی طرح جماع سے پہلے یہ دعا: "بسم الله اللهم جنبنا الشيطان وجنب الشيطان ما رزقتنا"[4] (اللہ کے نام سے یا اللہ! ہم سے شیطان کو کنارے رکھ اور اس بچے سے بھی شیطان کو کنارے رکھ جو ہم کو دے) پڑھی جاتی ہے، اگر کوئی شخص یہ دستور بنا لے کہ جماع کرتے وقت ایک طویل دعا ہاتھ اٹھا کر پڑھ لیا کرے تو قطعاً بدعت ہے، خصوصاً جب اس کو دین بنا لیا جائے، بدعت

---

1. صحيح البخاري: كتاب الأطعمة ، باب التسمية على الطعام والأكل باليمين (٥٣٧٦) صحيح مسلم: كتاب الأشربة ، باب آداب الطعام والشراب (٢٠٢٢)
2. صحيح البخاری: كتاب الأطعمة ، باب ما يقول إذا فرغ من طعامه (٥٤٥٨)
3. صحيح البخارى: كتاب الوضوء، باب ما يقول عند الخلاء (١٤٢) صحيح مسلم: كتاب الحيض ، باب ما يقول إذا أراد دخول الخلاء (٣٧٥) دعا کے شروع میں "بسم اللہ" کا اضافہ شواہد صحیحہ سے ثابت ہے۔ دیکھیں: إرواء الغليل (٥٠)
4. صحيح البخارى: كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده (٣٢٧١) صحيح مسلم: كتاب النكاح، باب ما يستحب أن يقوله عند الجماع (١٤٣٤)

کے مانع علماء مطلق ادلہ کو مقید نہیں کرتے بلکہ ان کے نزدیک بدعت مطلق ادلہ کا فرد ہی نہیں۔

رسالہ جواز فاتحہ کے صفحہ (۲۱) میں مانعین کی طرف سے ایک اعتراض نقل کیا ہے، پھر اس کا جواب دیا ہے:

۱۔ اعتراض: مانعین کہتے ہیں کہ تخصیص کی صورت میں مطلق کی تقیید ہوگی اور مطلق کو بلا دلیل مقید کرنا منع ہے۔ (ہم یہ اعتراض مجدد الف ثانی سے نقل کرتے ہیں) اس کے بعد یہ جواب دیا ہے کہ مطلق کی تقیید تب ہوتی ہے جب ہم دوسرے ایام میں صدقہ منع سمجھیں۔

مگر مؤلف کو یہ معلوم نہیں کہ جو شخص میت کی طرف سے ایک ہی دفعہ صدقہ دینا چاہے اگر اس کے لیے دن کی تعیین ہو تو لا محالہ دوسرے وقت عملاً صدقہ دینا منع ہوگا۔ یہ تقیید وجود کی بنا پر نہیں بلکہ تحری کی وجہ سے ہے، کیونکہ اس میں تشریع کی صورت پیدا ہوجاتی ہے، نیز اس روز مطلق پر عمل کرنا منع قرار دیا جائے گا، حقیقت میں مطلق پر عمل کرنے کے لیے دوسرے ایام کی تقیید ہوئی۔

۲۔ اس کے بعد ایک دوسرا اعتراض مانعین کا نقل کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں: اگر ﴿ادْعُوْنِیْٓ اَسْتَجِبْ لَکُمْ﴾ [المؤمن: ٤٠/٦٠] کو مطلق رکھا جائے تو پھر ناپاک چیزوں پر دعا مانگ لینا جائز ہوگا۔ اس کے بعد یہ جواب دیا ہے کہ ہر عام کی تخصیص ہوتی ہے اور یہاں تخصیص موجود ہے۔ حکم ہے کہ پاک کھاؤ اور پاک خرچ کرو۔ اللہ تعالی پاک چیز قبول کرتا ہے۔[1] لہٰذا پلید چیز نکل گئی۔

مؤلف نے اعتراض سمجھا نہ صحیح جواب دیا۔ معترض کے نزدیک بدعت تو مطلق کا فرد ہی نہیں، تاکہ وہ یہ کہے کہ ''بدعت ہے تو فرد مگر میں اس مطلق کو اس قدر عام اخذ نہیں کرتا، اگر اس کو عام لوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نجس پر بھی دعا کا قائل بنوں۔'' بلکہ اس نے اہل بدعت کے خیال کے مطابق یہ لفظ بولا ہے کہ تمھارے نزدیک یہ دلیل اس قدر عام ہے کہ تقیید کے بعد مقید بھی مطلق کا فرد رہتا ہے تو اس صورت میں لازم آجائے گا کہ نجس پر دعا کرنا بھی اس کا فرد ہو، مگر تم اس کے قائل نہیں، کیونکہ نجس پر دعا کرنا ثابت نہیں، اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ تیسرے دن کی تقیید ثابت نہیں۔

اس کے بعد جواب بھی عجیب دیا کہ ہر عام کی تخصیص ہوتی ہے۔ سوال میں لفظ مطلق ہے

---

[1] صحيح مسلم: كتاب الزكاة ، باب قبول الصدقة من الكسب وتربيتها (١٠١٥)

اور جواب میں عام کی تخصیص کا مسئلہ ذکر کر دیا ہے۔ پھر اس قاعدہ "ما من عام إلا وقد خص عنه البعض"[1] (ہر عام سے بعض افراد مخصوص ہوتے ہیں) پر اصول فقہ میں جرح موجود ہے۔ تخصیص کا یہ مطلب نہیں کہ عام سے بعض افراد نکال دیے جائیں، بلکہ ایک اصطلاحی لفظ ہے۔

پھر اس کے بعد جو کچھ لکھا ہے اس میں کوئی ایسا لفظ نہیں جس میں نجس پر دعا کرنے کو منع فرمایا ہو، صرف یہ ذکر ہے کہ طیب کھاؤ اور طیب خرچ کرو۔ یہ کہاں فرمایا ہے کہ یہاں دعا نہ کرو؟ معترض نے مطلق دعا مراد لی ہے اور مطلق دعا کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی بلکہ قضاءِ حاجت کے آگے پیچھے نجاست کے قریب دعا کرنے کا ذکر ہے، مگر ہاتھ اٹھا کر دعا کرنا ثابت نہیں اور یہاں نجاست کے قریب تمھارے خیال کے مطابق ایصال ثواب کی دعا بھی کی جا سکتی ہے، کیونکہ نجاست کو راستہ سے ہٹانا کارِ ثواب ہے۔ اب تمھارے خیال کے مطابق چاہیے کہ جو شخص راستہ سے نجاست کو ہٹائے تو ہاتھ اٹھا کر وہاں بیٹھ کر دعا کرے کہ یا اللہ! اس نجاست کے ہٹانے کا جو ثواب مجھے ملنا ہے وہ فلاں میت کو بخش۔ پس اس کا آپ کیا جواب دیں گے کہ طیب خرچ کرنے کا حکم ہے، اللہ طیب قبول کرتا ہے؟!

سبحان اللہ! دعوی کیا اور دلیل کیا؟ مانعین تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ سنت ترکیہ کے خلاف ہے، اس لیے منع ہے، کیونکہ ایسے مقام میں اس قسم کا فعل تحری کے بغیر ہو نہیں سکتا، کیونکہ مانع طبعی موجود ہے، پس لامحالہ ایک قسم کی تشریع ہوگی اور یہی بدعت ہے۔

مؤلف نے کہا ہے: ''خدا کی قسم اس کو بدعت کہنے والا مردود ہے۔'' اور یہ کلام کفر کو مستلزم ہے! کیونکہ فاتحہ مرسومہ سب سے پہلے آنحضرت ﷺ کے فرمان کے مطابق، پھر صحابہ کی روش کے مطابق، پھر تابعین، پھر ائمہ اربعہ، محدثین اور ان کے متبعین اور مجدد الف ثانی امام نووی وغیرہ کے کلام کے موافق گمراہی اور محدث ہے۔ پھر اس قدر دریدہ ذہنی کے بعد کس دلیری سے کہتا ہے:

> ''اب وہابی غیر مقلد وہابی مقلد یا تو تیجے، ساتویں اور چالیسویں کو جائز تسلیم کرے یا قرآن وحدیث سے اپنے اعتراض کو تخصیص کے دائرے میں اس طرح پیش کرے کہ دیکھو! فلاں آیت وحدیث میں آیا ہے کہ مسلمانو! ایام مذکورہ مخصوصہ مسئولہ میں آگے طعام رکھ کر ایصال برائے اموات منع ہے۔''

ناظرین نے دیکھ لیا ہوگا کہ ہم ان رسوم کے ناجائز ہونے پر متعدد شہادتیں پیش کر چکے

---

[1] إرشاد الفحول (١/ ٥٩٥-٥٩٩)

ہیں، مؤلف نے جس طرح اس اعتراض کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے اور نتیجہ کچھ نہیں نکلا، ہم نے ایسا نہیں بلکہ محکمات سے استدلال کیا ہے۔

صفحہ (۲۲) میں مؤلف نے دوسری دلیل جواز فاتحہ پر یہ دی ہے:

''قرآن مجید میں حکم ہے کہ ان کے مال کا صدقہ لے اور ان کے لیے دعا کر۔ اس سے معلوم ہوا حضور دعا فرمایا کرتے تھے اور حضور کی دعا سے انھیں ثواب ملتا تھا۔''

اس دلیل کا بھی مدعیٰ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں، دعوی یہ ہے کہ فاتحہ مرسومہ ثابت ہے اور دلیل یہ کہ لوگ آنحضرت ﷺ کے پاس صدقہ لاتے تھے تو آپ ان کے لیے دعا فرمایا کرتے تھے، حالانکہ وہ صدقہ بیت المال کے لیے تھا، نہ کہ کھانے کے لیے۔ اور آپ کا دعا کرنا قرآنی حکم ﴿وصل علیھم﴾ (ان کے لیے دعا کر) کی تعمیل ہے۔ کجا حکم قرآنی کی تعمیل اور کجا فاتحہ مرسومہ؟ اور اس دعا میں ہاتھ اٹھانے کا بھی ذکر نہیں، جیسے کہ فاتحہ مرسومہ میں مروج ہے، پھر یہ صدقہ دینے والے کے لیے ہے، نہ کہ مردہ کے لیے اور ایصال ثواب کے لیے۔

ملا علی قاری شرح مناسک میں فرماتے ہیں:

"ولا یر فع یدیه عند رؤیة البیت أي ولو حال دعائه، لعدم ذکره في المشاهیر، وکلام الطحاوي صریح في أنه یکره الرفع عند علمائنا الثلاثة، ونقل عن جابر أنه فعل الیهود،" انتهى[1]

''بیت اللہ کو دیکھ کر ہاتھ اٹھانا اگر چہ دعا کر رہا ہو، مکروہ ہے۔ کیونکہ مشہور روایت میں اس کا ذکر نہیں۔ طحاوی کے کلام سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے تینوں علماء (امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد) کے نزدیک ہاتھ اٹھانا مکروہ ہے اور جابر سے منقول ہے کہ یہ یہود کا فعل ہے۔[2]

اس عبارت میں ملا علی قاری نے منع کی وجہ یہ ذکر کی ہے کہ اس کا کہیں ذکر نہیں۔ پھر یہود کی مشابہت کا ذکر کیا ہے، حالانکہ یہودی بیت اللہ کا حج نہیں کرتے بلکہ مسجد اقصیٰ کا احترام کرتے ہیں، وہ اس کو دیکھ کر ہاتھ اٹھاتے ہونگے۔ پس معلوم ہوا کہ تشبہ کے لیے ہر طرح سے

---

[1] شرح معاني الآثار (١/ ٤٥٤، ٤٥٥)

[2] بیت اللہ کو دیکھ کر ہاتھ اٹھانے کی روایات ضعیف ہیں۔ دیکھیں: الضعیفة (٣/ ١٦٦) المنار المنیف (٣١٣)

موافقت ضروری نہیں، اور بعض سے ہاتھ اٹھانے کا استحباب آیا ہے، ملا صاحب اس کی وجہ بیان کر کے اس کا رد کرتے ہیں:

"كأنهما اعتمدا على مطلق آداب الدعاء، ولكن السنة متبعة في الأحوال المختلفة، أما ترى أنه عليه السلام دعا في الطواف ولم يرفع يديه"

جو ہاتھ اٹھانے کو مستحب قرار دیتے ہیں وہ مطلق دعا کے آداب سے استدلال کرتے ہیں، مگر ہر حالت میں وہاں کی مخصوص سنت کو ملحوظ رکھنا چاہیے، کیا تم کو معلوم نہیں کہ نبی ﷺ نے طواف میں دعا کی اور ہاتھ نہیں اٹھائے؟

صحابہ کرام آنحضرت ﷺ کے فعل کے خاص خاص اندازے کا بھی خیال رکھتے تھے:

"عن ابن عمر رضي الله عنه أنه يقول: إن رفعكم أيديكم بدعة، ما زاد رسول الله صلى الله عليه على هذا يعني الصدر"[1] (رواه أحمد، مشكوة)

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: تمھارا اتنا اونچا ہاتھ اٹھانا بدعت ہے، آنحضرت ﷺ نے سینے سے زیادہ اونچا ہاتھ نہیں کیا۔

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے ہاتھ اٹھانے میں اندازے کا بھی لحاظ رکھا ہے۔ ان مسائل مذکورہ سے بحث کرنا مقصود نہیں بلکہ بدعت کے مسئلے پر روشنی ڈالنے کے لیے ان کا ذکر کیا گیا ہے۔

صفحہ (۲۳) میں شرح عقائد کے حوالے سے مطلق ایصال ثواب کا ذکر ہے اور اس میں حضرت سعد کے صدقہ کا ذکر ہے۔[2]

پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ سعد کی والدہ نے اگرچہ وصیت نہیں کی تھی مگر اس کے متعلق یہ خیال تھا کہ اگر اسے کلام کرنے کا موقع ملتا تو ضرور صدقہ کرتی۔[3] یعنی اس کا ارادہ تھا کہ صدقہ کرے، اور ارادے کی صورت میں اس کی طرف سے اگر صدقہ کیا جائے تو اس کو نفع پہنچتا ہے، نیز یہ حدیث ابو داود کی ہے، منذری نے کہا ہے کہ یہ روایت نسائی اور ابن ماجہ میں بھی ہے۔ ابو داود کی روایت میں ایک راوی مجہول ہے، جو ابو اسحاق اور سعید کے درمیان ہے، ابو اسحاق

---

[1] **ضعيف**. مسند أحمد (٢/ ٦١) اس کی سند میں بشر بن حرب ضعیف ہے۔

[2] صحيح البخاري: كتاب الوصايا، باب الإشهاد في الوقف والصدقة (٢٧٦٢)

[3] یہ حضرت سعد نے اپنی والدہ کے متعلق نہیں بلکہ ایک اور آدمی نے اپنی والدہ کے متعلق کہا تھا۔ دیکھیں: صحيح البخاري (١٣٨٨)

مدلس ہے اور یہاں عن کے ساتھ روایت کرتا ہے، مدلس کی ایسی روایت مقبول نہیں ہوتی۔ نسائی کی روایت میں سعید بن مسیّب اور حسن بصری کی روایت سعد سے ہے اور سعد سے ان کی ملاقات نہیں، لہٰذا یہ روایت منقطع ہوگی، جو ضعیف کی قسم ہے۔❶

اس کے بعد مؤلف نے اس حدیث سے نذر ونیاز غیر اللہ کی حلت پر استدلال کیا ہے، کیونکہ سعد نے اس صدقہ کی نسبت ماں کی طرف کی ہے، یہی بات نذر ونیاز میں ہوتی ہے کہ غیر اللہ کی طرف نسبت کرتے ہیں، پس معلوم ہوا کہ نذر ونیاز میں نسبت کرنے سے کچھ خرابی پیدا نہیں ہوتی۔

حالانکہ کوئی بھی اہل سنت سے، حنفی ہو یا اہل حدیث، محض غیر اللہ کی طرف نسبت کرنے سے کسی شے کو حرام نہیں سمجھتا بلکہ جہاں نسبت کرنے سے تقرب غیر اللہ مقصود ہو یا اموات سے مشکل کشائی مدنظر ہو یا غیبی تصرف سے نفع کی امید رکھ کر ان کی طرف صدقہ کی نسبت کی جائے، جیسا کہ نذر ونیاز میں ہوتا ہے، تو ایسی صورت میں اس کو حرام قرار دیتے ہیں، اس پر سب ائمہ کا اتفاق ہے۔ بعض مقام میں صرف نسبت کرنے سے ہی وجہ حرمت (تقرب غیر اللہ یا اموات سے مشکل کشائی کی غرض) سمجھی جاتی ہے۔ اس لیے علماء اس کو حرام قرار دیتے ہیں۔ حدیث میں ہے:

"من حلف بغير الله فقد أشرك"❷ جو غیر اللہ کی حلف اٹھائے اس نے شرک کیا۔

اور ایک حدیث میں ہے: "النذر حلفة"❸ "نذر قسم ہے۔"

پس نتیجہ صاف ہے کہ نذر قسم ہے اور غیر اللہ کی قسم شرک ہے۔ علماء عام طور پر جو یہ کہتے ہیں کہ غیر اللہ کے نام پر جو چیز دی جائے وہ حرام ہے، اس سے مراد مطلق نسبت نہیں ہوتی بلکہ یہی خاص معنی مراد ہوتے ہیں، جن کا ذکر ہوا ہے۔ جیسے قرآن مجید کی آیت ﴿أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ﴾ [الأنعام: ٦/ ١٤٦] (جو غیر اللہ کے نام پر پکاری جائے وہ بھی حرام ہے) میں بھی مطلق

❶ حضرت سعد کا اپنی والدہ کی طرف سے صدقہ کرنے کی روایت مجھے فقط بخاری اور نسائی (٣٦٨٠) سے ملی ہے اور صحیح ہے، باقی جن کتب کا مؤلف رحمہ اللہ نے حوالہ دیا ہے اور ان کی اسناد پر جرح کی ہے ان کتب میں نہ تو مجھے مذکورہ روایت ملی ہے اور نہ ہی ان پر کی گئی جرح ملی ہے۔

❷ **صحيح**. سنن أبي داود: كتاب الأيمان والنذور، باب كراهية الحلف بالآباء (٣٢٥١) سنن الترمذي: أبواب النذور والأيمان، باب ما جاء في أن من حلف بغير الله فقد أشرك (١٥٣٥)

❸ یہ الفاظ مجھے نہیں ملے۔ البتہ یہ الفاظ ثابت ہیں: "كفارة النذر كفارة اليمين" (مسند أحمد: ٤/ ١٤٦) لیکن "إنما النذر يمين" (مسند أحمد: ٤/ ١٤٩) کے الفاظ ابن لہیعہ کی وجہ سے ضعیف ہیں۔

پکارنا مراد نہیں، بلکہ ذبح کے وقت اللہ کے نام کی جگہ غیراللہ کا نام لینا یا غیراللہ کے تقرب یا ان سے مشکل کشائی کا خیال رکھ کر کوئی چیز دینا مراد ہے، حالانکہ قرآن مجید میں اس کی تصریح موجود نہیں مگر اس عبارت کا مطلب یہی ہے، گویا یہ عبارت اسی معنی کے لیے موضوع ہے۔ پس جہلاء جو غیراللہ کے نام کی نذر و نیاز مانتے ہیں ان میں ان کا مقصد بزرگوں کا تقرب اور ان سے مشکل کشائی مقصود ہوتی ہے، پس کسی صدقہ کو غیراللہ کی طرف نسبت کرنے سے چونکہ یہی غرض سمجھی جاتی ہے اس لیے اس کھانے پر حرمت کا فتوی صادر کرتے ہیں۔ اگر کوئی شخص نسبت کرنے سے صرف ایصال ثواب کرے تو اس طعام کو، بشرطیکہ بدعت نہ ہو اور نہ اس میں کوئی اور وجہ حرمت کی ہو، کوئی عالم حرام نہیں کہتا۔ باقی رہا اس حدیث سے یہ استدلال کرنا کہ ''زبان سے نیابت کا ذکر اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے'' زیر بحث نہیں، اگر کوئی زبان سے نیابت کا ذکر کرے تو کوئی حرج نہیں، اگرچہ نیت کافی ہے اور حدیث بھی ضعیف ہے۔

اس کے بعد مؤلف نے شرح برزخ سے بحوالہ ابن ابی الدنیا انس رضی اللہ عنہ سے ایک مرفوع روایت بیان کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم روبرو کھانا رکھ کر فاتحہ دیتے۔[1] یہ حدیث ایسی کتاب کی ہے جس میں مصنف نے صحت کا التزام نہیں کیا اور نہ اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔ اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل فاتحہ دینے کا اس طرح بیان کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آپ کی عادت تھی، حالانکہ اس بیان میں راوی منفرد ہے اور اس قسم کا واقعہ نقل کرنے کے اسباب بہت تھے۔ علامہ ابن جوزی نے حدیث کے موضوع ہونے کی ایک علامت یہ بھی لکھی ہے کہ ایک کام جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بصورت عادت منسوب ہو مگر اس کا راوی صرف ایک ہو۔[2]

نیز فاتحہ کا معنی عرف میں مطلق نفع رسانی کا ہے، اس لیے اس سے فاتحہ مرسومہ کا ثبوت نہیں ملتا۔

اس کے بعد جو عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ فاتحہ دیا کرو۔ بالکل بے اصل

---

[1] بلا سند ہونے کی وجہ سے یہ روایت مردود ہے۔

[2] ابن جوزی کا یہ قول مجھے نہیں ملا، البتہ ابن قیم رحمہ اللہ نے موضوع حدیث کی ایک علامت یہ بتلائی ہے کہ یہ کہنا کہ آپ نے یہ کام کئی صحابہ کی موجودگی میں کیا مگر صحابہ نے اس کو بیان نہ کیا ہو۔ (المنار المنیف، ص: ۵۷)

اور باطل ہے۔ پھر فاتحہ کا اطلاق چونکہ عرف میں مطلق ایصال ثواب پر ہوتا ہے اس لیے اس سے مدعا ثابت نہیں ہوتا۔

اس کے بعد یہ ذکر کیا ہے کہ اہل مدینہ آنحضرت ﷺ کے پاس پھل لاتے تو آپ مدینہ اور اس کے اہل کے لیے دعا کرتے اور پھل کسی بچے کو دے دیتے۔[1]

یہ حدیث بھی صدقہ کی حدیث کی طرح ہے، اس کو مدعی سے کوئی لگاؤ نہیں، کیونکہ یہ پھل آپ نے کھایا نہیں نہ یہ پھل ایصال ثواب کے لیے تھا۔

اس کے بعد معاذ کی والدہ کا فوت ہونا اور اس کو ایصال ثواب کرنے کا ذکر ہے۔[2] یہ بھی ضعیف ہے، اس کی سند میں عطاء خراسانی ہے جو ضعیف ہے۔ تهذيب التهذيب[3] میں ہے کہ ابن معین فرماتے ہیں: یہ ضعیف الحدیث ہے۔ عمرو بن علی نے کہا ہے: منکر الحدیث ہے اور ایک دفعہ متروک الحدیث بھی کہا ہے۔ حاکم کہتے ہیں: اس کی روایت سے احتجاج جائز نہیں۔ ابو حاتم کہتے ہیں: میں نے دحیم سے پوچھا، اس نے کہا: اس میں کوئی خرابی نہیں۔ ابو حاتم نے کہا: اس کی حدیث لکھی جائے، مگر اس کو بطور دلیل پیش نہ کیا جائے۔

پس یہ حدیث قابل استدلال نہیں، کیونکہ اس میں جرح مفسر موجود ہے۔

صفحہ (۲۴) میں حصن حصین سے مطلق آداب دعا کے متعلق کچھ نقل کیا ہے کہ ان اوقات اور ان صورتوں میں دعا کی قبولیت کی زیادہ امید ہے۔

اس کا جواب اتنا ہی کافی ہے کہ جب قیود غیر ثابت مطلق دعا کا فرد بننے سے مانع نہ ہوں۔ (وہ قیود یا ثابت ہوں یا اتفاقی ہوں، تشریع کی شکل نہ ہو) اس وقت تک کوئی حرج نہیں۔ پس اس کے بعد جو مؤلف نے کہا ہے کہ ''مسلمانوں کا طعام پر برائے ایصال للاموات دعا مانگنا مستحب و مسنون ہوا'' بالکل لغو اور باطل ہے، بلکہ اس فتوی استحباب اور سنت سے اس کا بدعت ہونا زیادہ نمایاں ہو گیا، کیونکہ اس فتوی میں سنت کا دعویٰ ہے اور غیر ثابت امر کو سنت

---

[1] **صحيح**. سنن الترمذي: كتاب الدعوات، باب ما يقول إذا رأى الباكورة من الثمر (٣٤٥٤)

[2] یہ روایت مجھے نہیں مل سکی۔

[3] تهذيب التهذيب (٧/ ٢١٣)

اعتقاد کرنا بدعت ہے، پس اس صورت میں ایصال ثواب بدعت حقیقیہ میں داخل ہوگیا اور اس کا فاعل اور معتقد مبتدع ٹھہرا۔

اس کے بعد جو مولوی وحیدالزمان کا فتوی نقل کیا ہے کہ ''محققین اہل حدیث کے نزدیک ثواب ہر عبادت کا پہنچتا ہے'' اس کا جواب اتنا ہی کافی ہے کہ اہداء ثواب میں اختلاف ہے، جہاں اختلاف ہو وہاں دستور یہ ہے جو قرآن مجید میں ہے:

﴿فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ﴾ [النساء: ٤/ ٥٩]

اگر تم کسی امر میں اختلاف کرو تو اس کا فیصلہ اللہ اور اس کے رسول سے کراؤ۔

اب اس مسئلہ اہداء ثواب کو ہم نے بغور دیکھا مگر ہم کو اس کے ثبوت کی کوئی صحیح دلیل نہیں ملی۔ اگر تفصیل کی ضرورت ہو تو ہمارا رسالہ ''اہداء ثواب'' دیکھو۔

اس کے آگے قبروں پر قرآن مجید پڑھنے کا مسئلہ ذکر کیا ہے کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے وصیت کی کہ میری قبر کے سر اور پاؤں کی طرف سورہ بقرہ کی اول اور آخر پڑھیں۔[1]

مگر اس میں ایصال ثواب کا ذکر نہیں، ایصال ثواب اور مطلق قرآن خوانی میں فرق ہے۔ نیز اس اثر میں صرف دفن کے متصل قرآن خوانی کا ذکر ہے، اس میں ہمیشہ پڑھنے کا ذکر نہیں اور ایک خاص حصہ قرآن مجید کے پڑھنے کا ذکر ہے۔ نیز اس روایت میں ہے کہ مبشر نے کہا کہ مجھے عبدالرحمٰن سے پہنچی۔ صحاح والوں سے صرف امام ترمذی نے اس سے ایک روایت بیان کی ہے، اس کو مقبول کہا گیا ہے[2] اور صرف ابن حبان نے اس کو ثقہ کہا ہے[3] ابن حبان کا ایک حیثیت سے تساہل مشہور ہے اور مبشر اس سے متفرد ہے، پس حدیث شاذ ہوئی۔ مرفوع کی سند میں یحییٰ بن عبداللہ ہے، جو ضعیف ہے، تنقیح الرواۃ میں طبرانی کی سند کو، جو عبدالرحمٰن بن علاء سے ہے، جید کہا ہے۔[4]

صرف رجال کے ثقہ ہونے پر جید کہا ہے، حالانکہ تمام رواۃ کی توثیق بھی محل نزاع ہے،

---

[1] **ضعیف**. السنن الکبری (٤/ ٥٦، ٥٧) اس کی سند میں عبدالرحمٰن بن العلاء ضعیف ہے۔

[2] التقریب (ص: ٥٩٤) برقم (٤٠٠١)

[3] الثقات لابن حبان (٧/ ٩٠)

[4] تنقیح الرواۃ (١/ ٣٣٢)

مگر بعد التسلیم شذوذ کی وجہ سے حدیث ضعیف ہے اور امام احمد کا مذہب بھی یہی ہے کہ قبروں میں قرآن پڑھنا مکروہ ہے۔ ❶

اس کے بعد ایک روایت بیان کی ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مرفوع بیان کی جاتی ہے، جس کو سیوطی نے ضعیف کہا ہے اور غلطی سے اس کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فتوی کہہ دیا ہے۔ ❷

اس کے بعد انس رضی اللہ عنہ والی روایت بیان کی ہے، اس حدیث کے باطل ہونے کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ اس روایت کو بھی مؤلف نے غلطی سے انس رضی اللہ عنہ کا فتوی کہا ہے۔

اس کے بعد معقل بن یسار کی حدیث، جس میں یاسین پڑھنے کا ذکر ہے، بیان کی ہے اور اس کا ضعف ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

اس کے بعد ابن عباس کی روایت بیان کی ہے جو بالکل منکر ہے۔ اس کا بطلان میزان سے ہم نقل کر چکے ہیں، پھر ان روایات کا فاتحہ مرسومہ سے کوئی تعلق نہیں۔

یہاں تک ہم ان دلائل پر بحث کرنے سے فارغ ہو چکے ہیں جو مؤلف نے فاتحہ مرسومہ کے اثبات پر لکھے تھے، ان دلائل سے فاتحہ مرسومہ ثابت نہیں ہوتی بلکہ بعض سے تو الٹا فاتحہ مرسومہ کا بطلان نکلتا ہے۔ جیسے حدیث: "إذا مات الإنسان"۔ مطلق اہداءِ ثواب پر بھی کوئی دلیل نہیں، دعا اور تسبب (جس میں وصیت، نیت وصیت اور مخصوص جگہ نیابت داخل ہے) کے علاوہ میت کے لیے کسی عمل کے پہنچنے کا ثبوت نہیں ملتا۔

---

❶ مسائل الإمام أحمد (٢/ ٤٩٥)

❷ شرح الصدور (ص: ١٣٠)

مروجہ فاتحہ کے ثبوت میں اعترافِ عجز

اب تک تو مصنف نے ایڑی سے چوٹی تک زور لگایا کہ کسی طرح سے فاتحہ مرسومہ ثابت ہو جائے مگر ظاہر ہے کہ ثابت نہیں کر سکا، اب اس کو خیال آیا کہ میں نے جو کچھ لکھا وہ موضوع اور ضعیف ہے یا فاتحہ مرسومہ کا ثبوت اس سے مشکل ہے، اس لیے اب اور طریقہ اختیار کرتا ہے کہ فاتحہ مرسومہ گو ثابت نہیں مگر منع بھی نہیں۔ گویا مؤلف نے آخر حق کا اقرار کیا ہے کہ فاتحہ مرسومہ پر کوئی خاص دلیل ہے نہ اس کو عام ادلہ کے نیچے لا کر ثابت کر سکتے ہیں۔

چنانچہ ''تحقیق انیق'' کی سرخی قائم کر کے لکھتا ہے:

''مسکوت عنہ چونکہ عفو ہوتا ہے، اس لیے اس کا کرنا جائز ہونا چاہیے اور فاتحہ مرسومہ بھی مسکوت عنہ ہے، پس جائز ہوگی۔''

اور ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ عبادات میں جو چیز بدون اذن شرع حادث ہوگی وہ بدعت ہوگی اور بدعت گمراہی اور ممنوع ہے، پس فاتحہ مرسومہ مسکوت عنہ نہ ہوئی۔

مسکوت عنہ وہ چیز ہوتی ہے جس کا حکم کسی عام یا کسی خاص دلیل سے معلوم نہ ہو اور فاتحہ مرسومہ کا حکم بدعت کی ممانعت کی ادلہ سے معلوم ہو چکا ہے کہ یہ گمراہی ہے۔

بلکہ عفو کی احادیث[1] سے بدعت کی تردید ہوتی ہے کیونکہ ان میں یہ ذکر ہے کہ جن چیزوں سے اللہ تعالی نے سکوت کیا ہے، ان سے بحث نہ کرو۔[2] یعنی اللہ تعالی نے جن امور کی حد بندی کرنی تھی کر دی، اب تم اپنی طرف سے جہاں سکوت ہو، حد بندی نہ کرو اور یہ ظاہر ہے

---

[1] الفاظ یہ ہیں: "ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو" (حسن : مستدرك حاكم ٢/ ٣٧٥) یعنی جسے اللہ نے اپنی کتاب میں حلال کہا ہے وہ حلال ہے اور جسے حرام کہا ہے وہ حرام ہے، اور جس میں سکوت اختیار کیا ہے، وہ معاف ہے۔

[2] السنن الكبرى (١٠/ ١٢، ١٣) ''بحث نہ کرنے کے'' الفاظ والی روایت کو شیخ البانی (غاية المرام: ١٧) اور امام ذہبی (المهذب في اختصار السنن الكبير: ٣٩٧٦/٨) نے ضعیف کہا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: غاية المرام (ص: ١٧، ١٨)

کہ بدعت میں اپنی طرف سے تحدید ہوتی ہے، پس بدعت حدیث عفو کے خلاف ہوئی۔

پھر دوسری حدیث میں کھانے پینے کی چیزوں کا بیان ہے، یعنی جن کھانے پینے کی چیزوں کے متعلق حلت وحرمت کی تصریح نہیں آئی وہ عفو ہیں،[1] یعنی حلال ہیں۔ اسی طرح اس کے بعد کی حدیث میں بھی کھانے پینے کی چیزوں کا بیان ہے اور بدعت کا تعلق عبادات سے ہوتا ہے اور کھانے پینے کی باتیں عادات سے ہیں، اس امر کی تفصیل پہلے ہو چکی ہے اور مؤلف نے جو روایتیں یہاں ذکر کی ہیں ان سے پچھلی دونوں موقوف ہیں، اگر ان حدیثوں میں عبادات اور عادات دونوں کو شامل کیا جائے تو اس صورت میں بھی فاتحہ مرسومہ ممنوع ہوگی، کیونکہ فاتحہ مرسومہ بوجہ بدعت اور کفار کی مشابہت کے حرام ہوگی، نہ کہ مسکوت عنہ۔

اس کے بعد مؤلف کا یہ کہنا کہ ''اس فاتحہ مرسومہ میں کوئی وصف ممنوع پیدا نہیں ہوتی۔'' جہالت ہے، کیونکہ بدعت اور کفار سے تشبہ اس میں پایا جاتا ہے، بلکہ ان کے علاوہ اور بھی بہت سی وجوہ ہیں۔

اس کے بعد مؤلف نے صفحہ (۲۱) میں ابوداود کی روایت لکھی ہے کہ حضرت ابوہریرہ نے ایک شخص کو کہا کہ مسجد عشار میں دو چار رکعت پڑھ کر یہ کہنا کہ یہ ابوہریرہ کے لیے ہیں۔[2] حالانکہ یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس حدیث کی سند میں ابراہیم بن صالح ہے، جس کے متعلق تقریب میں لکھا ہے: ''فیه ضعف'' اس میں ضعف ہے۔ میزان میں ہے: ''ضعفه له في الشهداء، وقال: لا يتابع عليه'' اس کو دارقطنی نے ضعیف کہا ہے۔ امام بخاری فرماتے ہیں: اس کی متابعت نہیں ہوتی، ابن حبان نے اس کو ثقات میں ذکر کیا ہے۔[3] ابن حبان کا تساہل اور تشدد دونوں معروف ہیں کیونکہ ان کی اصطلاح میں اگر کسی راوی سے دو روایت کریں تو وہ ثقہ ہے۔[4] دوسرے علماء کی تضعیف کے ہوتے ہوئے ابن حبان کی توثیق معتبر نہیں۔ پس حدیث ضعیف ٹھہری، اور ضعیف حدیث سے اصل عمل ثابت ہوتا ہے نہ اس کی کیفیت، پس استدلال باطل ہوا۔ اس رسالے میں زندہ کے لیے عمل کرنے یا ہبہ ثواب کی یہی ایک دلیل ہے۔ منذری کہتے ہیں:

[1] **صحيح**. سنن أبي داود: كتاب الأطعمة ، باب ما لم يذكر تحريمه (٣٨٠٠)

[2] **ضعيف**. سنن أبي داود: كتاب الملاحم ، باب في ذكر البصرة (٤٣٠٨) اس کی سند میں ابراہیم بن صالح کو امام دارقطنی نے ضعیف کہا ہے۔ (ميزان الاعتدال: ١/ ٣٧)

[3] الثقات لابن حبان (١٥/٦) ميزان الاعتدال (١/ ٣٧) تقريب التهذيب (ص: ١٠٩)

[4] بلکہ اگر ایک راوی بھی روایت کرے تو وہ راوی ثقہ ہوگا، کیونکہ ابن حبان فرماتے ہیں: جس راوی پر کوئی جرح ثابت نہ ہو اور اس کی روایت پانچ خصلتوں سے خالی ہو تو وہ عادل ہے، اس کی روایت سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔ (كتاب الثقات: ٤/ ١٩١)

امام بخاری نے تاریخ میں یہ حدیث بیان کر کے کہا ہے: "لا یتابع" اس کی متابعت نہیں ہوتی۔ [1]
ابو جعفر عقیلی فرماتے ہیں:

اس حدیث میں ابراہیم اور اس کا باپ دونوں غیر مشہور ہیں اور حدیث غیر محفوظ ہے۔ [2]

اس حدیث کا مضمون صحیح بخاری کی روایت کے خلاف ہے، کیونکہ اس حدیث میں یہ ذکر ہے کہ مسجد عشار سے جو شہداء نکلیں گے وہ بدر کے شہداء کے برابر ہوں گے اور صحیح بخاری کی حدیث بتا رہی ہے کہ اہل بدر پیچھے آنے والوں سے افضل ہیں۔ [3] بلکہ قرآن مجید کے ظاہر کے بھی خلاف ہے:

﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَ قَاتَلَ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَ قَاتَلُوا﴾ [الحديد: ٥٧/ ١٠]

''فتح (مکہ) سے قبل خرچ کرنے والے اور لڑنے والے ان لوگوں سے افضل ہیں جو فتح (مکہ) کے بعد خرچ کرتے اور لڑتے رہے۔''

اس کے بعد مؤلف نے ایک قیاس ذکر کیا ہے اس کو بھی سن لو! کہتا ہے:

''قرآن کا پڑھنا عبادت ہے اور عبادت صدقہ بن سکتی ہے، کیونکہ حدیث ہے بھلی بات صدقہ ہے، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر صدقہ ہے۔'' [4]

اس قیاس میں بچند وجوہ کلام ہے:

۱۔ یہ اجماع کے خلاف ہے، ہر عبادت کا ثواب پہنچنا کسی کا مذہب نہیں، مثلاً افعالِ قلوب ایمان، معرفت، محبت الٰہی، محبت رسول اور تصدیق وغیرہ میں کسی کے نزدیک نیابت نہیں، حالانکہ اعمالِ قلوب بہترین عبادت ہیں، پس معلوم ہوا کہ کسی چیز کے عبادت ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کا ثواب بھی ہبہ ہو سکے۔

۲۔ حدیث میں جو صدقہ کا لفظ آیا ہے صرف مشاکلت کی بنا پر آیا ہے، یعنی اگر تم صدقہ کی طاقت نہیں رکھتے تو یہ کام کرو، ان سے بھی صدقہ کرنے کا سا ثواب ملے گا۔ اس کا

---

[1] التاريخ الكبير (١/ ٢٩٣) عون المعبود (٤/ ١٩١)

[2] الضعفاء الكبير (١/ ٥٥)

[3] صحيح البخاري: كتاب المغازي، باب فضل من شهد بدرا (٣٩٨٣)

[4] صحيح البخاري، برقم (٦٠٢١، ٦٠٢٣)

مطلب یہ نہیں کہ صدقہ کے تمام احکام اس پر وارد ہو سکتے ہیں۔ ابن ابی حمزہ کہتے ہیں:

"والمراد بالصدقة الثواب" صدقہ سے مراد ثواب ہے۔ (فتح الباری)[1]

۳۔ اس سے لازم آتا ہے کہ فرائض میں بھی ثواب ہبہ ہو سکے مگر فرض نماز یا روزہ یا فرض حج ادا کرنے کے بعد کسی شخص کو اس کا ثواب ہبہ کرنا کسی کا مذہب نہیں، اسی طرح ہبہ ثواب پر جو واہب کو اجر ملتا ہے اس کے ہبہ کرنے پر بھی کوئی دلیل نہیں ۔

اس کے بعد مؤلف نے صفحہ (۳۲) میں لکھا ہے:

''اگر اس مسئلہ کی بنیاد فقط قیاس پر ہوتی تو بھی کسی کو چوں وچراں کی گنجائش ہوتی مگر یہاں تو آخر الزماں نبی کے فتاوی وائمہ اربعہ کے ماننے والوں کے فتاوی بکثرت ہیں۔''

مؤلف قیاس کی کمزوری تو خود محسوس کر رہا ہے اور حدیثیں جو موضوع اور ضعیف لکھی ہیں ان کا حال بھی آپ معلوم کر چکے ہیں، بلکہ مؤلف بھی ایک طرح سے اقرار کر چکا ہے، ائمہ اربعہ کے فتاوی کی جگہ ان کے ماننے والوں کے فتاوی لکھنا صاف بتا رہا ہے کہ ائمہ اربعہ کا فاتحہ مرسومہ کے جواز میں کوئی فتوی نہیں، ان کے ماننے والوں کے اقوال کا بھی حال معلوم ہو چکا ہے، پھر قرآن وحدیث اور ائمہ اربعہ کے اقوال کے آگے ان کے ماننے والوں کے اقوال کون سنتا ہے؟!

مطلق ایصال ثواب میں بھی اختلاف ہے، بعض اس کے قائل ہیں اور بعض نہیں۔ مؤلف نے ابن قیم کے فتوی کا ذکر کیا ہے مگر ابن قیم قرآن خوانی کے ثواب پہنچنے کے ثبوت میں صرف قیاس پیش کرتے ہیں، یعنی جیسے دیگر عبادات میں میت کو نفع پہنچتا ہے اسی طرح قرآن خوانی میں پہنچنا چاہیے۔

ان کی عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ قرآن خوانی کا ثواب پہنچنے میں اگرچہ صحابہ سے کوئی روایت نہیں آئی مگر قیاس چاہتا ہے کہ پہنچے، مگر ان کا قیاس صحیح نہیں، کیونکہ ایصال ثواب تو کسی عبادت میں ثابت نہیں، صرف بعض جگہ نیابت وارد ہے اور اصل عدم نیابت ہے۔ پس جو کام اصل کے خلاف ہوگا وہ اسی جگہ رہے گا جہاں ثابت ہے، اس پر قیاس درست نہیں۔ شاید حافظ ابن قیم ایصالِ ثواب سے صرف میت کو نفع پہنچانا مراد لیتے ہوں گے، خواہ بصورت نیابت ہو یا بصورت اہداء ثواب، مگر اس صورت میں نفع پہنچانا مسلّم ہے اور اہداء ثواب میں مسلّم نہیں اور فاتحہ مرسومہ کو تو حافظ ابن قیم نے بدعت مردودہ ہی میں داخل کیا ہے، جیسے ہم ان کی عبارت نقل کر چکے ہیں۔

---

[1] فتح الباري (١٠/ ٤٤٨)

خلاصہ کلام

فاتحہ مرسومہ کے ناجائز ہونے پر مندرجہ ذیل دلائل ہیں:

۱۔ بدعت اور حادث ہے، اور عبادت میں بدون اذن شرع جو چیز حادث ہو وہ مردود ہے۔

۲۔ اس فاتحہ مرسومہ پر لوگ اصرار کرتے ہیں، بلکہ بعض مستحب اور سنت بھی کہہ دیتے ہیں اور ایسی صورت میں مباح بھی مکروہ ہو جاتا ہے۔

۳۔ اس میں کفار کے ساتھ تشبہ ہے، کیونکہ وہ ایسا کرتے ہیں اور کفار سے تشبہ ممنوع ہے۔

۴۔ جریر کی روایت میں ہے کہ میت کے ہاں جمع ہونا اور کھانا منع ہے۔

۵۔ صدقہ غیر مستحقین کو دیا جاتا ہے بلکہ قاری کو زیادہ حق دار خیال کرتے ہیں۔

۶۔ قاری کو اس صدقہ کے لیے متعین کرنا عرف میں اجرت کی صورت ہے اور قرآن کو اجرت کے لیے اگر پڑھا جائے تو ثواب نہیں ملے گا، تو یہ صورت عبث ہوگی جو ممنوع ہے۔

۷۔ بعض وقت یہ صدقہ بدون اذن یتیموں کے مال سے دیا جاتا ہے اور یتیموں کا مال اس طرح کھانا حرام ہے۔

۸۔ اس میں ثواب ہبہ کیا جاتا ہے اور ہبہ ثواب کا کوئی ثبوت نہیں۔

۹۔ زندہ کو ثواب ہبہ کرتے ہیں، زندہ کو قرآن خوانی کا ثواب ہبہ کرنا کوئی ثابت نہیں۔

۱۰۔ جو ثواب کسی کو ہبہ کیا جائے، آگے اس کو ہبہ کرنے کا بھی کوئی ثبوت نہیں اور فاتحہ مرسومہ میں ایسا کرتے ہیں۔

"تلك عشرة كاملة"

یہ پورے دس دلائل ہیں۔ کتاب وسنت میں ان دس امور کی ممانعت وارد ہوئی ہے، پس ازروئے قرآن وحدیث فاتحہ مرسومہ بالکل منع ہے۔

مؤلف رسالہ ''جواز فاتحہ علی الطعام'' نے بڑی کوشش کی ہے کہ فاتحہ مرسومہ بدعت نہ ہو،

کسی طرح عام ادلہ کے نیچے داخل ہو سکے، مگر اس میں بالکل ناکام رہا ہے۔ پھر فاتحہ مرسومہ کے جواز کے لیے ضروری ہے کہ بارہ چیزیں، جن کا ذکر شروع رسالہ میں ہو چکا ہے، ثابت کی جائیں، مگر مؤلف رسالہ بارہ میں سے ایک بھی ثابت نہیں کر سکا، حالانکہ بارہ میں سے اگر گیارہ ثابت ہو جائیں اور ایک ثابت نہ ہو تب بھی فاتحہ مرسومومہ ثابت نہیں ہوتی، جب مؤلف بارہ میں سے ایک بھی ثابت نہ کر سکا تو رسالہ لکھنے سے سوائے تعلی و شیخی اور مصنف بننے کے شوق اور جملہ اہل علم واہل دین کو مردود کہنے کے سوا اور کیا حاصل ہوا؟!

﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ وَلاَ تَجْعَلْ فِيْ قُلُوْبِنَا غِلًّا لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا رَبَّنَآ اِنَّكَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ﴾ [الحشر: ۵۹/ ۱۰]

یا اللہ! ہمیں اور ہمارے بھائیوں کو، جو ہم سے پہلے ایمان لا چکے ہیں، بخش اور مومنوں کے بارے میں ہمارے دلوں میں کینہ نہ ڈال۔ اے ہمارے رب! بلا شبہ تو نہایت شفقت کرنے والا بڑا رحم کرنے والا ہے۔

(۹ جمادی الأولیٰ ۱۳۷۲ھ)

الحمد لله الذي أكمل لنا الدين أصوله وفروعه، وأتم لنا نعمه ظاهرة وباطنة، وبين لنا بيانا شافيا، بحيث لا يحتاج إلى نبي بعد خاتم النبيين إلى يوم القيامة، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على من سد سبل التحريف والتبديل، بتحريم البدعة في الدين، وتحريم التقليد في مخالفة النصوص في أمر العمل واليقين، وعلى من تبعهم من الفقهاء والمحدثين. أما بعد:

برادران اسلام پر مخفی نہ رہے کہ آج کل اسلامی فرقوں میں جو رسمی اختلاف پایا جاتا ہے اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ بعض فرقے دین کے بارے میں صحابہ وتابعین کا راستہ چھوڑ کر اپنی طرف سے نئی نئی بدعات نکال کر ان پر عامل ہوگئے ہیں، مگر ہر ایک یہی دعوی کرتا ہے کہ ہمارا مسلک ہی صحیح ہے۔ اس لیے ضروری ہوا کہ بدعت کی حقیقت جو علماء ربانیین نے بیان فرمائی ہے اس کو مدلل طور پر بالاختصار بیان کر دیا جائے، تاکہ جو شخص اس بارے میں اصل حقیقت معلوم کرنا چاہے اس کے لیے مواد مہیا وموجود ہو۔

آج کل جن مسلمانوں نے شریعت کے خلاف اپنا طرز عمل بنا رکھا ہے وہ دو قسم کے ہیں:

۱۔ بعض تو قصداً بعض معاصی کا ارتکاب کرتے ہیں، ان کو علم ہے کہ ہمارا یہ کام شرع کے خلاف ہے مگر اپنے جذبات سے مغلوب ہوکر ایمانی تقاضا کی کوئی پرواہ نہیں کرتے، جیسے شرابی، زانی، چغل خور، حاسد، متکبر، مغرور، جھوٹ بولنے والے، معاملات میں دھوکہ اور فریب کرنے والے، بددیانت اور بدعنوان مگر دل سے جانتے ہیں کہ یہ کام برے ہیں، ان میں اگر ایمان کی کچھ رمق بھی موجود ہوتو اپنے کیے پر پشیمان ہوتے ہیں، وعظ ونصیحت سے ان کے مستفید ہونے کی توقع ہے، ان کی بدعملی کی وجہ غلط تربیت ہے۔

۲۔ اور بعض افراد اس قسم کے ہیں جو غلط فہمی کی بنا پر بعض بداعمالیوں کا ارتکاب کرتے ہیں۔ ان اعمال کی موٹی موٹی دو قسمیں ہیں: ایک شرک اور دوسری بدعت۔ اکثر لوگ جو شرک

وبدعت کا ارتکاب کرتے ہیں اس کو صحیح سمجھ کر کرتے ہیں، اس لیے اہل علم، جو دینی بصیرت رکھتے ہیں، ان پر فرض ہے کہ ان کی غلط فہمی کا کھوج لگا کر اس کی نشاندہی کریں، مثلاً جو لوگ غیراللہ سے مدد مانگتے اور ان کی نذر ونیاز ادا کرتے ہیں وہ اپنی جگہ یہ سمجھ یہ کر کام کرتے ہیں کہ یہ بزرگ یا جن کو وہ بزرگ جانتے ہیں ہماری پکار سنتے ہیں اور ہماری مصیبت رفع کرنے اور ہماری ضرورت کو پورا کرنے کی قدرت رکھتے ہیں اور اپنی قدرت کو استعمال کرنے کے مجاز ہیں اور ہم کو ان سے مدد لینے کی اجازت ہے۔ یہ اعتقاد بعض ایسے واقعات سے پیدا ہوتا ہے جو صحیح یا غلط طور پر لوگوں میں مشہور ہوتے ہیں، اگر صحیح ہوں تو ان کی اصلیت کیا ہے؟ اگر ان کی اصلیت واضح کر دی جائے تو غالباً بہت سے لوگ اپنی غلطی سے آگاہ ہو کر اسے چھوڑنے پر آمادہ ہو جائیں۔

یہی حال بدعت کا ہے، اکثر لوگ بدعت کا ارتکاب اس لیے کرتے ہیں کہ وہ اس کو جائز سمجھتے ہیں، کیونکہ بہت سی ایسی چیزیں ہیں جو امت میں بعد میں پیدا ہوئیں، جیسے مصحف میں قرآن کی کتابت، حدیث کی تدوین، اعتقادات اور اعمال میں تصنیفات، اسی طرح بہت سے عادی امور ہیں جن کا آنحضرت ﷺ کے زمانے میں رواج نہ تھا مگر امت نے ان پر عمل کر کے ان کو جائز قرار دیا۔ اس لیے ضروری ہوا کہ واضح کیا جائے کہ جن چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے وہ بدعت نہیں بلکہ یہ چیزیں مصلحت کی بنا پر ایجاد کی گئی ہیں جن کو مصالح مرسلہ کہتے ہیں، اور بعض چیزیں ایسی ہیں جو قیاس سے ثابت کی گئی ہیں، جو جائز ہے۔ پس اس رسالہ میں قیاس، مصالح مرسلہ اور بدعات میں فرق کرنے کے لیے قیاس اور مصالح مرسلہ کا ذکر ضروری سمجھا گیا، تاکہ ان امور میں، جو قیاس صحیح اور مصالح مرسلہ سے ثابت ہوتے ہیں اور بدعات میں جو مذموم ہیں، فرق واضح ہو جائے۔

قیاس کی تعریف:

پہلے قیاس کا ذکر کیا جاتا ہے، قیاس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کا شریعت میں کوئی حکم نہیں اس کو کسی منصوص علیہ کے ساتھ ملا کر اس کا حکم معلوم کیا جائے۔

قیاس کے ارکان:

قیاس میں چار چیزیں ہیں جن کو قیاس کے ارکان کہا جاتا ہے:

۱۔ ایک وہ شے ہے جس کا ذکر کتاب وسنت میں موجود ہے، اس کو اصل کہتے ہیں۔
۲۔ دوسری وہ چیز ہے جس کا کتاب وسنت میں صراحت کے ساتھ ذکر نہیں ہے، اس کو فرع کہتے ہیں۔
۳۔ تیسری چیز اصل کا حکم ہے جس کو فرع میں ثابت کیا جاتا ہے۔
۴۔ چوتھی وہ چیز ہے جس کی بنا پر حکم کو فرع میں ثابت کرتے ہیں، اس کو علت کہتے ہیں۔

قیاس کی مثال:

اس کی مثال یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے کھڑے پانی میں پیشاب کرنے سے منع کیا ہے۔[1] اب یہ چیز کہ کھڑے پانی میں پیشاب کی ممانعت حدیث میں ذکر ہونے کی بنا پر اصل اور مقیس علیہ ہے اور اس کا حکم کھڑے پانی میں پیشاب کرنے کی حرمت ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ پیشاب نجس اور پلید ہے، ایسا نہ ہو کہ پانی بھی پلید ہو جائے، پس نجاست علت ہے اور پیشاب کر کے پانی میں بہانے کا ذکر حدیث میں نہیں ہے، مگر علت یعنی نجاست اس صورت میں موجود ہے، لہٰذا یہ بھی حرام ہونا چاہیے، پیشاب کر کے پانی میں گرانا فرع اور مقیس ہے۔

اصل کی شروط:

قیاس کے چار ارکان ہیں، ایک اصل جس کو مقیس علیہ اور منصوص کہتے ہیں، قیاس کی صحت کے لیے اصل (مقیس علیہ) میں بارہ شروط کا پایا جانا ضروری ہے:

۱۔ جس حکم کو ہم فرع میں ثابت کرنا چاہتے ہیں وہ اصل میں موجود ہو۔
۲۔ وہ حکم شرعی ہو، کیونکہ بحث اسی میں ہو رہی ہے۔
۳۔ اس حکم کی معرفت کا طریق سمعی ہو، کیونکہ جو حکم شرع (سمع) سے معلوم نہ ہو وہ شرعی نہیں ہوگا۔
۴۔ وہ حکم نص سے ثابت ہو یا اجماع سے، جن کے نزدیک قیاس جائز ہے ان کے نزدیک قیاس سے بھی اصل میں حکم ثابت ہوسکتا ہے۔

---

[1] صحيح البخاري: كتاب الوضوء، باب البول في الماء الدائم (٢٣٩) صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب النهي عن البول في الماء الراكد (٢٨٢)

۵۔ جمہور کے نزدیک اصل کسی اور کی فرع نہ ہو۔

۶۔ اصل کے حکم کی دلیل فرع کو شامل نہ ہو۔

۷۔ اصل میں حکم پر اتفاق ہو، دونوں مناظروں کا یا اُمت کا۔

۸۔ اصل میں قیاس مرکب کی صورت نہ ہو، یعنی علت میں اختلاف نہ ہو، ایک کے نزدیک ایک وصف علت ہو اور دوسرے کے نزدیک دوسرا وصف، اس کو مرکب الاصل کہتے ہیں، یا اس علت کے فرع میں موجود ہونے میں اختلاف ہو، اس کو مرکب الوصف کہتے ہیں، اس شرط کا اعتبار کرنا جمہور کا مذہب ہے۔

۹۔ اس میں ہم قطع کے مکلّف نہ ہوں، کیونکہ قیاس سے ظن ثابت ہوتا ہے، بعض کا خیال ہے کہ قیاس بھی بعض وقت قطع کا فائدہ دیتا ہے۔

۱۰۔ وہ جگہ ایسی نہ ہو جس میں قیاس جائز نہیں، جیسے خزیمہ کی شہادت، [1] مقدار حد وغیرہ، بعض شافعیہ اس شرط کے قائل نہیں۔

۱۱۔ اصل میں حکم تغلیظی نہ ہو۔

۱۲۔ فرع کا حکم اصل سے پہلے ثابت نہ ہو۔[2]

علت کی شروط:

علت قیاس کا رکن ہے بلکہ قیاس کا مدار اسی پر ہے۔ علت کی صحت کے لیے چوبیس (۲۴) شروط ہیں:

۱۔ علت مؤثرہ ہو، یعنی حکم سے اس کی مناسبت ظاہر ہو۔ بعض نے کہا ہے کہ مجتہد کو ظن غالب ہو کہ حکم اس علت کی بنا پر ہے۔ بعض نے اور تعریفیں بھی کی ہیں۔

۲۔ ایسا وصف ہو کہ جس سے اس حکمت کا پتہ چلے جو شرع کے مقاصد سے ہے۔

۳۔ وصف ظاہر ہونا چاہیے۔

---

[1] **صحيح**. سنن أبي داود: كتاب القضاء، باب إذا علم الحاكم صدق شهادة الواحد يجوز له أن يقضي به (٣٦٠٧) سنن النسائي: كتاب البيوع ، باب التسهيل في ترك الإشهاد على البيع (٤٦٥١)

[2] الإحكام للآمدي (٣/ ١٩٤) البحر المحيط (٥/ ٨١- ٩٥) إرشاد الفحول (٢/ ٨٦٤)

۴۔ نص اور اجماع کے خلاف نہ ہو۔

۵۔ کسی اور علت کے خلاف نہ ہو جو اس سے بھی قوی ہو۔

۶۔ عدمی وصف نہ ہو، بعض عدمی وصف کو علت تسلیم کرتے ہیں۔

۷۔ علت متعدیہ عین محل یا جز و محل نہ ہو، کیونکہ اس صورت میں علت متعدی نہ ہوگی۔

۸۔ مطرد ہو، جب پائی جائے تو حکم بھی پایا جائے۔

۹۔ علت کے عدم سے محکوم معدوم ہو۔

۱۰۔ اس کے اوصاف مسلّم ہوں۔

۱۱۔ اصل (مقیس علیہ) کی علت وہی ہو جس کے ساتھ فرع میں حکم معلق ہے۔

۱۲۔ ایسی علت نہ ہو جس سے اصل میں ایک حکم ثابت ہو اور فرع میں اور ثابت ہو۔

۱۳۔ اس سے دو متضاد حکم ثابت نہ ہوتے ہوں۔

۱۴۔ علت کا ثبوت اصل کے حکم سے متأخر نہ ہو۔

۱۵۔ علت وصف معین ہونی چاہیے۔

۱۶۔ اس کو شرعی طریق سے ثابت کیا جائے۔

۱۷۔ علت وصف مقدر نہ ہو، جمہور کا یہی مسلک ہے۔

۱۸۔ اگر علت مستنبطہ ہو تو اس کے لیے ضروری ہے کہ اصل کو یا اس کے بعض کو باطل نہ کرے۔

۱۹۔ اگر علت مستنبطہ ہو تو اس میں ضروری ہے کہ ایسے امر کے معارض نہ ہو جو اصل میں موجود ہو۔

۲۰۔ علت مستنبطہ میں یہ بھی ضروری ہے کہ نص پر زیادتی کو ثابت نہ کرے۔

۲۱۔ کسی ایسی علت کے معارض نہ ہو جو اس کے حکم کی نقیض کو چاہتی ہو۔

۲۲۔ اگر اصل میں شرط ہو تو یہ علت اس شرط کو زائل نہ کرے۔

۲۳۔ جو دلیل علت پر دلالت کرتی ہو وہ فرع کو شامل نہ ہو۔

۲۴۔ یہ علت کسی ایسے قیاس کی مؤید نہ ہو جو دوسرے قیاس کے منافی ہو۔[1]

---

[1] الإحكام للآمدي (۳/ ۲۰۱-۲۴۷) البحر المحيط (۵/ ۱۳۲-۱۵۶) إرشاد الفحول (۲/ ۸۷۲)

تعلیل میں اختلاف:

تعلیل میں چار مذاہب ہیں:

ا۔ پہلا مذہب: بعض کے نزدیک اس وقت تک تعلیل نہیں جب تک دلیل نہ ہو، اور اہل ظاہر تو تعلیل کو بالکل باطل سمجھتے ہیں، چنانچہ ابن حزم فرماتے ہیں کہ کسی بھی حکم کی علت نہیں، البتہ بعض احکام کے اسباب ثابت ہیں لیکن علت وسبب میں فرق ہے:

"العلة: هي اسم لكل صفة توجب أمرا ما إيجابا ضروريا، والعلة لا تفارق المعلول البتة، ككون النار علة الإحراق"❶

یعنی علت ہر اس صفت کو کہتے ہیں جو کسی بھی امر کو واجب قرار دے، اور علت معلول سے کبھی بھی علیحدہ نہیں ہوتی۔ جیسے کہ آگ کا علت ہونا ہے جلانے کے لیے۔

اور سبب کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"السبب فهو كل أمر فعل المختار فعلا من أجله لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى الانتصار"❷

یعنی سبب ایسے امر کو کہتے ہیں کہ جس کی وجہ سے مختار نے کام کیا ہو، اور اگر وہ نہ چاہتا تو نہ کرتا، جیسے غصہ جو باعث انتقام ہو۔

پھر تعلیل یا سبب کے وجود یعنی علامت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"العلامة صفة يتفق عليها الإنسانان، فإذا رآها أحدهما علم الأمر الذي اتفقا عليه ..."❸

یعنی علامت ایسی صفت کو کہتے ہیں جس پر دو آدمی کسی خاص امر کی علامت قرار دینے میں متفق ہوں اور ایک آدمی جب اسے دیکھے تو اسے متفق علیہ امر معلوم ہو جائے۔

اہل اصول نے سبب، علت اور علامت کی تعریفیں بھی کی ہیں، علامہ ابن حزم نے آگے چل کر مزید وضاحت سے لکھا ہے کہ بعض احکام میں گو اسباب ثابت ہیں لیکن انھیں اسی محل پر منحصر رکھا جائے گا۔

---

❶ الإحكام (٨/ ٩٩)

❷ الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٨/ ١١٠)

❸ الإحكام (٨/ ١١٠)

چنانچہ فرماتے ہیں:

"لسنا ننكر أن يكون الله تعالىٰ جعل بعض الأشياء سببا لبعض ما شرع من الشرائع بل نقر بذلك، ونثبته حيث جاء به النص"❶

ہم اس چیز کا انکار نہیں کرتے کہ اللہ تعالی نے بعض چیزوں کو بعض کے لیے سبب بنایا ہے بلکہ ہم اس کا اقرار کرتے اور اس کو ثابت مانتے ہیں لیکن جہاں نص وارد ہو۔

مزید فرماتے ہیں:

"لسنا ننكر وجود أسباب لبعض أحكام الشريعة بل نثبتها ونقول بها، لكنا نقول: إنها لا تكون أسبابا إلا حيث جعلها الله تعالىٰ أسبابا"❷

ہمیں انکار نہیں کہ شریعت کے بعض احکام کے لیے اسباب کا وجود ہو بلکہ ہم ان کا اثبات کرتے اور اس کے قائل ہیں، لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ اسباب وہیں سبب بن سکتے ہیں جہاں اللہ نے انھیں اسباب بنایا ہے۔

اور ایک جگہ لکھتے ہیں:

"لسنا نقول: إن الشرائع كلها لأسباب، بل نقول: ليس منها شيء لسبب إلا ما نص منها أنه لسبب"❸

یعنی ہم بعض احکام شریعت کے اسباب کے منکر نہیں بلکہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ اسباب صرف وہاں ہی ہیں جہاں ان کے بارے میں نص آجائے کہ یہ اسباب ہیں۔

اور رہی بات علت کی تو ہم کسی فعل یا حکم میں کوئی علت نہیں مانتے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"إن العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالىٰ، وعن جميع أحكامه البتة، لأنه لا تكون العلة إلا في مضطر، وأما الغرض في أفعاله تعالىٰ وشرائعه فليس هو شيئا غير ما ظهر منها فقط، والغرض في بعضها أيضا أن يعتبر بها المعتبرون، وفي بعضها أن يدخل الجنة من شاء إدخاله فيها"❹

❶ الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (۸/ ۱۱۰)

❷ مصدر سابق

❸ الإحكام (۸/ ۱۱۰)

❹ الإحكام (۸/ ۱۱۰)

یعنی اللہ کے کسی فعل اور حکم میں کوئی علت نہیں کیونکہ علت تو مضطر میں ہوتی ہے، لیکن اللہ تعالی کے افعال وشرائع کی غرض وہی ہے جو اس سے ظاہر ہے، اور بعض میں یہ غرض ہے کہ معتبرین عبرت حاصل کریں، اور بعض میں یہ کہ جنت میں وہی داخل ہوں جس کو وہ اس میں داخل کرنا چاہتا ہے۔

۲۔ تعلیل میں دوسرا مذہب یہ ہے کہ ہر وہ وصف جس میں نسبتِ حکم کی صلاحیت موجود ہو تو اس کے ساتھ تعلیل ٹھیک ہے۔

۳۔ تیسرا مذہب یہ ہے کہ اصل نصوص میں تعلیل متحقق ہے، البتہ ہر وصف کے ساتھ ہونا ضروری نہیں، بلکہ جس کی علت پر دلیل ہو اسی میں تعلیل ثابت ہوگی۔ یہ مسلک امام شافعی کی طرف منسوب ہے، مگر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اصحاب شافعی میں مشہور یہ ہے کہ (اصل) احکام میں نہ تقیید ہے نہ تعلیل۔ ❶

۴۔ چوتھا مذہب حنفیہ کا ہے کہ اصل نصوص میں تعلیل تو ہے مگر خاص دلیل کی بھی ضرورت ہے، جس سے ثابت ہو کہ یہ نص معلل ہے، اور اس میں ایسی دلیل کی بھی ضرورت ہے جس سے وصف معلل بہ دوسرے اوصاف سے متمیز ہو سکے۔ ❷

مندرجہ بالا توضیحات سے واضح ہوتا ہے کہ تعلیل کے ثبوت کا مدار علت ہے، اس لیے علت کی معرفت پر وقوف ضروری ہے۔ علامہ تفتازانی اسے بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ معرفت علت میں صحیح مسلک تین ہیں: ۱۔نص یعنی کتاب وسنت۔۲۔اجماع۔۳۔مناسبت۔

لیکن امام رازی نے دس مسلک بیان کیے ہیں:

۱۔اجماع۔ ۲۔نص۔ ۳۔ایماء۔ ۴۔مناسبت۔ ۵۔دوران۔
۶۔سبر۔ ۷۔تقسیم۔ ۸۔شبہ۔ ۹۔طرد۔ ۱۰۔تنقیح المناط۔

اور کہا ہے کہ اس کے علاوہ معرفتِ علت کے اسباب اور بھی ہیں لیکن وہ تمام ضعیف ہیں۔ ❸

---

❶ التوضيح والتلويح (ص: ٥٤٧، ٥٥٠)

❷ التوضيح والتلويح (ص: ٥٥٠)

❸ نفائس الأصول في شرح المحصول (٤/ ١٤٧) إرشاد الفحول (٢/ ٨٧٩)

۱۔مسلک اجماع:

جمہور اہل اصول علت کی معرفت پر اجماع سے استدلال کرتے ہیں لیکن یہ درست نہیں، کیونکہ منکرین قیاس اس میں داخل نہیں، اس لیے اجماع نہ ہوا۔ امام الحرمین نے حد سے تجاوز کرتے ہوئے منکرین قیاس کو حاملین شریعت اور علمائے امت سے خارج کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"إن منكري القياس ليسوا من علماء الأمة، ولا من حملة الشريعة "[1]

یعنی منکرین قیاس نہ تو علماء امت سے ہیں اور نہ ہی حاملین شریعت میں سے ہیں۔

لیکن یہ امام کی سخت لغزش ہے، علامہ شوکانی نے ارشاد الفحول میں اس پر خاصی بحث کی ہے۔[2]

۲۔مسلک نص:

علت پر کبھی تو نص کی دلالت قطعی ہوتی ہے اور کبھی محتمل۔ قطعی اس وقت جب مندرجہ ذیل میں سے کسی کے ساتھ ہو، جیسے: لعلة كذا، أو لمؤثر كذا، أو لسبب كذا، أو لموجب كذا، أو لأجل كذا، مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿ مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنَا عَلٰى بَنِيْٓ اِسْرَآئِيْلَ ﴾ [المائدہ: ۵/ ۳۳]

اور غیر قطعی اس وقت ہے جب لام اور باء سے ہو۔[3] علت منصوصہ پر عمل کرنے میں تو اختلاف نہیں البتہ اس کو قیاس کہنے میں اختلاف ہے۔

۳۔مسلک ایماء وتنبیہ:

اس کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر اس وصف کا ذکر تعلیل کے لیے نہ ہو تو استبعاد معلوم ہو۔ ارشاد الفحول میں علامہ شوکانی نے اس کی متعدد انواع ذکر کی ہیں۔[4]

۴۔مسلک سبر وتقسیم:

اس کی دو قسمیں ہیں: اگر علت نفی واثبات میں دائر ہو تو اسے منحصر کہتے ہیں، اور اگر نفی

---

1. إرشاد الفحول (۲/ ۸۸۰)
2. مصدر سابق
3. مصدر سابق
4. إرشاد الفحول (۲/ ۸۸۷)

واثبات میں دائر نہ ہومگر دلیل سے معلوم ہو کہ سوا مذکور کے اور کوئی وصف علت نہیں تو اسے منتشر کہتے ہیں۔اور اس میں پھر تین قول ہیں:

۱۔ مطلقاً حجت نہیں۔ ۲۔عملیات میں حجت ہے۔

۳۔ ناظر کے لیے حجت لیکن مناظر کے لیے نہیں۔[1]

۵۔مسلک مناسبت:

اسے آلہ، مصلحت، استدلال اور رعایۃ المقاصد بھی کہتے ہیں اور اس کے استخراج کو تخریج المناط کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔مسلک مناسبت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”هي تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة مع السلامة عن القوادح لا بنص ولا غيره“[2]

یعنی نص وغیرہ کے علاوہ صرف مناسبت کی بنا پر علت کی تعیین کرنا جب کہ وہ قوادح سے سالم ہو۔

علامہ تفتازانی اسے ان الفاظ سے بیان کرتے ہیں:

”المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمناً لجلب نفع أو دفع ضرر معتبر في الشرع “

یعنی کسی وصف کا اس حالت میں ہونا کہ اس پر حکم مرتب کرنے سے حصول نفع یا دفع ضرر معتبر فی الشرع حاصل ہو۔

اس (مناسبت) کی تعریف میں علامہ شوکانی نے دو چیزیں ذکر کی ہیں:

۱۔ ”المفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاء“

یعنی جو موافق کی طرف بصورت تحصیل یا ابقاء میں پہنچائے۔

تحصیل سے جلب منفعت اور ابقاء سے دفع مضرت مراد ہے،کبھی یہ (تحصیل وابقاء) یقینی ہوتے ہیں اور کبھی ظنی، منفعت دینی ہو یا دنیوی یہ لذت یا طریق لذت کو کہتے ہیں اور مضرت، الم اور طریق الم کو کہتے ہیں۔

---

[1] مصدر سابق (٢/ ٨٩٢- ٨٩٤)

[2] مصدر سابق (٢/ ٨٩٦)

۲۔ ”الملائم لأفعال العقلاء في العبادات“ یعنی عقلاء کے افعال عادیہ کے مناسب ہو۔[1]

امام غزالی فرماتے ہیں کہ مناسبت کو جاحد (منکر) پر حجت قائم کرنے کے لیے بیان کر سکتے ہیں۔ مناسبت سے کبھی مقصود یقیناً حاصل ہوتا ہے، جیسے، بیع سے حل کا، اور کبھی ظناً جیسے قصاص سے حفظ نفس، اور کبھی حصولِ مقصود وعدم دونوں برابر ہوتے ہیں، جیسے حد خمر سے حفظ عقل، کبھی نفی مقصود ارجح ہوتی ہے، جیسے آئسہ من الحیض سے تناسل۔ ان جمیع اقسام کے ساتھ تعلیل جائز ہے۔ بعض تیسری اور چوتھی صورت میں قیاس کے قائل نہیں۔[2]

مناسب کی دو قسمیں ہیں: ا۔ حقیقی۔ ۲۔ اقناعی۔

حقیقی کی پھر تین قسمیں ہیں: ا۔ ضروری۔ ۲۔ حاجی۔ ۳۔ تحسینی۔[3]

ا۔ ضروری: جس سے مقاصد میں سے کسی ایک مقصد کی حفاظت مقصود ہو۔ اور وہ (مقاصد) پانچ ہیں، جس پر تمام شرائع کا اتفاق ہے:

ا۔ حفظ نفس: جس کے لیے قصاص کو مشروع کیا گیا ہے، اگر قصاص نہ ہو تو مخلوق میں فتنہ وفساد کا برپا ہونا ایک ظاہر امر ہے جس سے مصالح مختل ہو جاتے ہیں۔

۲۔ حفظ مال: یہ دو طریق پر ہے: ا۔ متعدی پر ایجاب ضمان۔ ۲۔ چوری سے ہاتھ کاٹنا۔

۳۔ حفظ نسل: جس کی بنا پر زنا کو حرام قرار دیا اور زانی پر حد مقرر کی۔

۴۔ حفظ دین: جس کے لیے مرتد کے قتل اور کفار سے لڑائی کا حکم دیا گیا۔

۵۔ حفظ عقل: اس کے لیے شراب کو حرام قرار دیا۔

بعض متاخرین نے ان مقاصد میں حفظ اعراض کو بھی داخل کیا ہے۔

۲۔ حقیقی کی دوسری قسم حاجی ہے، اور حاجی اسے کہتے ہیں جو دفع حاجت کے لیے ہو، جیسے اجارہ، مساقات اور قراض۔ ان میں مناسبت کبھی واضح ہوتی ہے جیسے ضروریات جو عبادات، معاملات، عادات اور جنایات تمام میں جاری ہوتی ہیں۔ عبادات میں رخص، مرض وسفر۔ معاملات میں قراض، مساقات اور سلم۔ عادات میں اباحت صید، تمتع

---

[1] إرشاد الفحول (۲/ ۸۹۶،۸۹۷)

[2] مصدر سابق (۲/ ۸۹۹)

[3] مصدر سابق (۹۹۰-۹۰۸)

بالطیبات اور جنایات میں قسامہ، دیت عاقلہ پر مقرر کرنا۔

۳۔ حقیقی کی تیسری قسم تحسینی ہے، جو ایسی مناسبت سے عبارت ہے جس سے قواعد میں تعارض پیدا نہ ہو، جیسے تحریم قاذورات، اچھی عادات کا اختیار کرنا اور برے احوال سے بچنا۔

عبادات میں طہارت، ستر عورت، اخذ زینت اور نوافل سے تقرب الٰہی کا حصول، اور عادات میں کھانے پینے کی نجس اشیاء سے پرہیز کرنا، معاملات میں نجس اشیاء کی بیع سے روکنا اور اسی طرح فضل ماء اور فضل کلأ کی بیع سے منع کرنا، اور جنایات میں عورتوں بچوں اور راہبوں کو قتل کرنے سے باز رہنا۔

مناسبت کی اقسام:

مناسبت کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ جس کا اعتبار شرعاً معلوم ہو، علم سے مراد رجحان ہے اور اعتبار سے مراد تنصیص وایماء نہیں بلکہ صرف حکم کا اس کے موافق ہونا ہے، کیونکہ تنصیص وایماء کی صورت میں مناسبت سے علت مستفاد نہیں ہوتی بلکہ نص سے ہوتی ہے۔ شہادت اصل معین کا بھی یہی مطلب ہے، اور اس کی چار قسمیں ہیں:

اس کی نوع کا نوع حکم، یا جنس حکم میں، یا جنس کا نوع حکم، یا جنس حکم میں اعتبار کرنا۔

اول: جیسے قتل بالمثقل کا قیاس بالمحدد پر وجوب قصاص میں، جس میں علت قتل عمد ہے اور اس کی تاثیر قتل بالمحدد میں ظاہر ہو چکی ہے۔

دوم: جیسے نکاح میں عینی بھائی کی تقدیم علاتی بھائی پر، اور یہ قیاس اس کے ارث کی تقدیم کی بنا پر ہے، تقدم نکاح میں اس کا اثر اگرچہ ظاہر نہیں مگر ارث میں ظاہر ہے اور وہ دونوں ماثبت لھما میں شریک ہیں، جس میں ماثبت لھما بمنزلہ جنس ہے۔

سوم: جیسے اسقاط قضاعن الحائض کو اسقاط رکعتین عن المسافر پر قیاس کیا جائے، جس میں علت مشقت ہے، اسقاط نوع اور مشقت جنس ہے۔

چہارم: جیسے حد خمر کو قذف پر قیاس کیا جائے، جس میں علت مظنۂ افترا ہے، جیسے خلوت کو قائم مقام وطی کے قرار دیا گیا ہے۔ ان میں پہلی صورت متفق علیہ ہے اور آخری تین صورتوں

میں کلام ہے۔ حافظ ابن تیمیہ نے انھیں صحیح قرار نہیں دیا۔

۲۔ مناسبت کی دوسری قسم: جس کا الغا شرعاً معلوم ہو، جیسے غنی یا بادشاہ اگر ان پر کفارہ ہو تو صیام زیادہ مناسب ہے مگر شرع نے اس کا الغا کر دیا ہے۔

۳۔ تیسری قسم: جس کا الغا و اعتبار معلوم نہ ہو اور اس کے لیے کوئی اصل معین شہادت نہ دے، اسے مصالح مرسلہ کہتے ہیں، لیکن اس میں مالکیہ منفرد ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

"وقد اشتهر انفراد المالكية بالقول به"[1] یعنی اس قول میں مالکیہ منفرد ہیں۔

علامہ زرکشی کہتے ہیں کہ تمام مذاہب صرف مناسبت پر اکتفا کرتے ہیں اور اس کو مصلحت مرسلہ کہتے ہیں۔ اور مناسب کے الغا و اعتبار کا مطلب یہ ہے کہ وصف مصلحتی سے اخص وصف ہو۔ بلکہ اجناس خمسہ: حفظ نفس، حفظ مال، حفظ دین، حفظ عقل، حفظ نسل سے اخص ہونا بھی ضروری ہے۔

مناسب کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ مؤثر۔ ۲۔ غیر مؤثر۔

غیر مؤثر: ملائم ہوگا یا غیر ملائم۔ غیر ملائم: غریب ہوگا یا ملغی ہوگا یا مرسل۔

۱۔ مؤثر: عین وصف عین حکم میں ثابت ہو اور اس کی تائید نص واجماع سے ثابت ہو۔

۲۔ ملائم: عین وصف عین حکم میں معتبر ہو، یعنی صرف حکم اس کے موافق مرتب ہو، نص اور اجماع سے اس کا اعتبار ثابت نہ ہو مگر اس کا عین، جنس حکم میں یا اس کی جنس، عین حکم یا جنس حکم میں معتبر ہو۔

۳۔ غریب: جس میں عین وصف عین حکم میں معتبر ہو، یعنی صرف حکم اس کے موافق مرتب ہو، لیکن نص اور اجماع سے اس کی تائید ثابت نہ ہو اور نہ ہی اس کا عین، جنس حکم اور جنس، عین حکم یا جنس حکم میں معتبر ہو۔

تنبیہ: اعتبار کے دو معنی ہیں:

۱۔ حکم کا وصف کے موافق ہونا۔ ۲۔ نص اور اجماع سے اس کی علیت کا ثابت ہونا۔

غریب غیر ملائم، مرسل غیر ملائم دونوں مردود ہیں۔

---

[1] إرشاد الفحول (٢/ ٩٠٤- ٩٠٦)

۶۔مسلک شبہ:

اگر وصف لذاتہٖ حکم کے مناسب ہو تو اسے وصف مناسب کہتے ہیں اور اگر خود مناسب نہ ہو مگر مستلزم لذاتہ ہو تو اسے شبہ کہتے ہیں۔ اور اگر غیر مناسب، غیر مستلزم مناسب ہو تو اسے طرد کہتے ہیں، بعض اس کو بھی شبہ کہتے ہیں کہ جس کی جنس قریب کی تاثیر جنس قریب کے حکم میں معتبر ہو لیکن اس کی حجیت میں اختلاف ہے۔ ❶

۷۔مسلک طرد:

وصف غیر مناسب غیر مستلزم مناسب کی جمیع صورتیں اگر حکم ہو تو اسے اطراد (طرد) کہتے ہیں، اس کی حجیت میں بھی اختلاف ہے۔ ❷

۸۔مسلک دوران:

حکم وجوداً وعدماً وصف کے عدم ووجود کے ساتھ دائر ہو، اس کی حجیت میں بھی اختلاف ہے۔ ❸

۹۔مسلک تنقیح المناط:

فرع کو اصل کے ساتھ ملانے اور فارق کو گرا دینے، الغا کرنے کا نام تنقیح المناط ہے۔

چنانچہ اہل اصول نے ذکر کیا ہے:

”هو إلحاق الفرع با لأصل بإلغاء الفارق“

اس کی حجیت میں منکرین قیاس کے مختلف اقوال ہیں۔ امام غزالی نے نقل کیا ہے کہ منکرین قیاس بھی اس کے قائل ہیں لیکن عبدی نے کہا ہے کہ منکرین قیاس اس کا انکار کرتے ہیں۔ امام رازی نے تو اسے مستقل نوع ہی تسلیم نہیں کیا اور کہا ہے کہ یہ مسلک سبر و تقسیم سے الگ نہیں۔ ❹

۱۰۔مسلک تحقیق المناط:

جس کی ایک وصف کی علت پر اتفاق ہو اور متنازعہ صورت میں اس کے وجود کے متعلق اجتہاد کریں۔ ❺

---

❶ دیکھیں: إرشاد الفحول (٢/ ٩٠٩-٩١٠)

❷ إرشاد الفحول (٢/ ٦١٤)

❸ مصدر سابق (٢/ ٩١٧)

❹ مصدر سابق (٢/ ٩١٩)

❺ مصدر سابق (٢/ ٩٢٠)

قیاس کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ قیاس علت: جس میں علت کی تصریح ہو۔

۲۔ قیاس دلالت: جس میں وصف ملازم علت ذکر ہو۔

۳۔ تنقیح المناط: اصل وفرع کونفی فارق کے ساتھ جمع کرنا۔[1]

قیاس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ جلی: جس میں نفی فارق کا یقین ہو۔

۲۔ خفی: جس میں نفی فارق کا ظن ہو۔[2]

جمہور علماء حنفیہ کے نزدیک جس طرح اسباب میں قیاس جاری نہیں ہوتا اسی طرح حدود وکفارات میں بھی جاری نہیں ہوتا۔[3] البتہ بعض اس میں جریان قیاس کے قائل ہیں۔[4] مگر غیر معقول المعنی میں کسی کے نزدیک بھی قیاس جاری نہیں ہوتا۔

مصالح مرسلہ کی مختصر بحث:

اس کی تعریف میں مختلف اقوال ہیں:

۱۔ امام رازی فرماتے ہیں کہ اس سے مراد مخلوق خدا سے مفاسد کو دور کرنا، درآں حالیکہ اس سے مقصود شرع کی محافظت ہو۔[5]

۲۔ امام غزالی کہتے ہیں کہ کوئی معنی عقلاً حکم کے مناسب پایا جائے اور اس کے لیے کوئی اصل متفق علیہ نہ ہو۔[6]

۳۔ اور ابن برھان کا قول یہ ہے کہ جو کسی اصل کلی یا جزئی کی طرف مستند ہو اسے مصالح مرسلہ کہتے ہیں۔[7]

---

[1] التحرير (ص: ٤٧٩) أصول مذهب الإمام أحمد (ص: ٥٧٩)

[2] مصدر سابق

[3] إرشاد الفحول (٢/ ٩٢٤) أصول مذهب الإمام أحمد (ص:٥٩٥)

[4] دیکھیں: أصول مذهب الإمام أحمد (ص: ٥٩٦)

[5] دیکھیں: البحر المحيط (٦/ ١٢) إرشاد الفحول (٢/ ٩٩٠)

[6] إرشاد الفحول (٢/ ٩٩٠)

[7] إرشاد الفحول (٢/ ٩٩٠)

مصالح مرسلہ میں چند مذاہب ہیں:

۱۔ اس سے مطلقاً تمسک ممنوع ہے، یہ جمہور کا قول ہے۔

۲۔ اس سے مطلقاً تمسک جائز ہے، یہ امام شافعی کا قدیم قول ہے، بعض نے اسے امام مالک کی طرف بھی منسوب کیا ہے مگر بعض مالکیہ نے اس نسبت سے انکار کیا ہے۔ امام قرطبی نے لکھا ہے کہ یہ مسلک امام شافعی اور اکثر حنفیہ کا ہے اور یہی قول امام مالک کا ہے۔ ابن دقیق العید کہتے ہیں کہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ امام مالک کو نسبتاً دیگر فقہاء کے زیادہ ترجیح ہے۔ ان کے علاوہ امام احمد اور دیگر فقہا بھی اس سے خالی نہیں۔

۳۔ اگر کسی اصل کلی یا جزئی کے ملائم ہو تو جائز ورنہ نہیں، یہ مسلک امام شافعی اور اکثر حنفیہ کی طرف منسوب ہے۔

۴۔ اگر یہ مصلحت ضروری کلی قطعی ہو تو جائز ہے، ورنہ نہیں۔

علامہ قرطبی کہتے ہیں کہ ان قیود کے ساتھ اس میں اختلاف نہیں ہونا چاہیے، اور ابن دقیق العید فرماتے ہیں کہ اصل مصالح کے اعتبار سے تو کوئی کلام نہیں مگر اس میں استرسال درست نہیں۔ [1]

تنبیہ:

۱۔ اصول عبادات: ایمان، نماز، روزہ، حج، دین کی جانب وجودی کی نگہداشت کے لیے۔

۲۔ عادات: تناول ماکولات، مشروبات ملبوسات اور مسکونات، نفس وعقل کی حفاظت کے لیے۔

۳۔ معاملات: نکاح، طلاق، بیع، شرا، ہبہ، مزارعت، حرفت اور اجارات، نسل ومال کی نگہداشت کے لیے، اور جب ان کا تعلق عادات سے ہو تو ان سے نفس ومال کی بھی حفاظت ہوتی ہے۔

۴۔ جنایات: جس میں عدوانات کے مسائل ہیں، مثلا: قصاص، دیات، تضمین، امر بالمعروف، نہی عن المنکر، جانب عدمی کی نگہداشت کے لیے ہیں۔

کبھی عادات کا اطلاق عبادات کے علاوہ بھی ہوتا ہے، جیسے کہا جاتا ہے کہ بدعت عبادات میں تو جاری ہوتی ہے لیکن عادات میں جاری نہیں ہوتی۔ اس جگہ عادات سے مراد عبادات کے علاوہ عادات، معاملات اور جنایات سب ہیں۔

---

[1] إرشاد الفحول (٢/ ٩٩٠ـ ٩٩٤) البحر المحيط (٦/ ١٢ـ ٨٠)

مسائل منقولہ کی اقسام:

مسائل منقولہ کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ جن میں قیاس کو دخل نہیں، جیسے غیب کی خبر دینا، شان نزول، تفسیر قرآن، اگر ان میں صحابی کا قول ہو تو بالاتفاق حجت ہے، بشرطیکہ اسرائیلی روایت کا شبہ نہ ہو۔

۲۔ جن میں قیاس کو دخل ہے ان کی حجیت اور عدمِ حجیت میں چار اقوال ہیں:

۱۔ بالکل حجت نہیں، یہ جمہور کا قول ہے۔

۲۔ قیاس پر مقدم ہوں گے اور حجت شرعی قرار دیے جائیں گے، یہ اکثر حنفیہ کا قول ہے۔ امام مالک سے بھی یہی قول منقول ہے اور امام شافعی کا یہ قول قدیم ہے۔

۳۔ اگر وہ قیاس کے موافق ہے تو دوسرے قیاس پر مقدم ہوگا جس کے ساتھ صحابی کا قول منقول نہیں، یہ امام شافعی کا قول ہے۔

۴۔ صرف اس صورت میں حجت ہوگا جب وہ خلاف قیاس ہو۔

اجتہاد کی اقسام:

اجتہاد کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ قیاس شرعی۔

۲۔ غالب ظن پر کسی علت کے علاوہ فیصلہ کرنا، مثلاً مسافر وقت، قبلہ وتقویم میں اجتہاد کرتا ہے جس کا فیصلہ غالب ظن پر منحصر ہوتا ہے۔

۳۔ اصول سے استدلال کرنا۔[1]

مجتہد کی تعریف اور اس کی شروط:

حکم شرعی پر ظن و یقین حاصل کرنے کے لیے اپنی پوری کاوش صرف کرنے والے کو فقیہ ومجتہد کہتے ہیں، جس کے لیے ضروری ہے کہ وہ عاقل بالغ ہو اور اس میں اتنا ملکہ موجود ہو کہ احکام کا استنباط کر سکے۔ جس کی چند شروط ہیں:

---

[1] إرشاد الفحول (٢/ ١٠٢٦، ١٠٢٧) البحر المحيط (٦/ ١٩٧۔١٩٨)

۱۔ کتاب وسنت کا عالم ہو، قرآن کی آیاتِ احکام، جن کی تعداد بعض نے پانچ سو بتلائی ہے، کا علم ضروری ہے، اسی طرح بعض نے احادیث کی بھی تحدید کی ہے لیکن اس میں مختلف اقوال ہیں، بعض نے ان کی تعداد پانچ سو بتلائی ہے اور امام احمد سے پانچ لاکھ کا قول بھی منقول ہے مگر بعض حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ قول احتیاط اور فتوی میں سختی کرنے کی غرض سے فرمایا ہے یا اکمل فقہاء کی صفت بیان کرنا مقصود ہے، ورنہ جن احادیث کے بغیر چارہ نہیں ان کی تعداد امام احمد سے صرف ایک ہزار دو سو ہی منقول ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"والأصول التي يدور عليها العلم عن النبي صلى الله عليه وسلم ينبغي أن تكون ألفا ومائتين"

امام غزالی اور ائمہ اصول کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ کوئی ایسی اصل ہو جو احکام کی احادیث کو جامع ہو، جیسے سنن ابی داود، معرفۃ السنن لیکن بعض نے سنن ابی داود کی تمثیل کو تسلیم نہیں کیا، یا ایسا اصل ہو کہ جس میں احادیثِ احکام کا اعتنا کیا گیا ہو۔

لیکن محقق امر یہ ہے کہ مجتہد کے لیے صحاح ستہ اور ان کے قریب قریب جو کتب صحاح سے ملقب ہیں ان میں عبور ہونا چاہیے، البتہ ان احادیث کا محفوظ و مستحضر ہونا ضروری نہیں بلکہ ضرورت کے وقت ان کے مواضع سے استخراج کی طاقت ضروری ہے اور حسن، صحیح اور ضعیف میں تمیز کر سکتا ہو، اور رجالِ حدیث کے حالات دیکھ کر ان پر حکم لگا سکتا ہو، البتہ حالاتِ رجال کا حفظ ضروری نہیں۔

۲۔ مسائل اجماعیہ سے واقف ہو۔

۳۔ عربی زبان سے پورا واقف ہو، غریب الفاظ کی توضیح وتفسیر کر سکتا ہو، اس کے لیے ان کا حفظ ضروری نہیں بلکہ غریب الفاظ کی توضیح وتشریح پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان سے استخراج کر سکتا ہو۔

۴۔ اصول فقہ میں عبور ہونا ضروری ہے۔

امام غزالی فرماتے ہیں کہ اجتہاد کے لیے تین علوم کا ہونا ضروری ہے:

۱۔ حدیث۔ ۲۔ لغت ۳۔ اصول فقہ۔

۵۔ ناسخ ومنسوخ کو جانتا ہو۔[1]

---

[1] البحر المحيط (٦/ ١٩٧) إرشاد الفحول (١٠٢٥/٢)

امام غزالی اور رازی نے مجتہد کے لیے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ وہ عقلی دلیل سے واقف ہو، لیکن صحیح یہ ہے کہ اس کی ضرورت نہیں۔ معتزلہ نے علم کلام کے جاننے کو بھی شرط قرار دیا ہے مگر جمہور اس کے خلاف ہیں، بعض نے علم فروع کا جاننا بھی ضروری قرار دیا ہے، امام غزالی فرماتے ہیں کہ فی زمانہ اجتہاد علم فروع کے جاننے سے حاصل ہوتا ہے، مجتہد فیہ حکم شرعی عملی ہوتا ہے۔

امام شوکانی اور قیاس:

"وإذا عرفت ما حّررناه وتقرر لديك جميع ما قررناه، فاعلم أن القياس المأخوذ به هو ما وقع النص على علته، وما قطع فيه بنفي الفارق، وما كان من باب فحوٰى الخطاب، أو لحن الخطاب، على اصطلاح من يسمي ذلك قياسا، وقدمنا أنه من مفهوم الموافقة"[1]

یعنی جس قیاس پر عمل جائز ہے وہ یہ ہے کہ جس کی علت منصوصہ ہو اور جس میں نفی الفارق کا یقین ہو یا از قسم قیاس جلی یا فحوائے خطاب یا لحن خطاب سے ہو تو جو انھیں قیاس قرار دیتے ہیں وہ اسے قیاس مانتے ہیں، لیکن اسے مفہوم موافقت کہنا چاہیے، جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

وجود قیاس کے متعلق حافظ ابن حزم کی رائے:

حافظ ابن حزم کا خیال ہے کہ مطلق قیاس کا وجود تو دوسری صدی میں ملتا ہے مگر جس قیاس کا مدار علت پر ہے اس کا وجود قرون ثلاثہ میں نہ تھا۔ چوتھی صدی میں جب تقلید رائج ہوئی اس وقت اس کا آغاز ہوا، ائمہ اربعہ سے بھی اس کا ثبوت نہیں ملتا۔ صحابہ کرام سے صرف دس مسائل ایسے ہیں جن میں رائے کا ذکر آیا ہے مگر ان کی اسانید ضعیف ہیں، اگر بالفرض صحیح مان لی جائیں تو ان سے موجودہ قیاس ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس سے مطلق رائے کا ثبوت ملتا ہے۔ پھر وہ ایسے قیاس کو واجب العمل بھی قرار نہیں دیتے تھے جیسے فقہاء حنفیہ فقط علت ملائمہ کے ہوتے ہوئے قیاس کو جائز العمل سمجھتے ہیں، واجب العمل قرار نہیں دیتے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو روایت قیاس کے لفظ سے بصیغہ امر مروی ہے اس کی تمام اسانید ضعیف ہیں، بلکہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے با سانید صحیحہ قیاس کی ممانعت ثابت ہے۔[2]

---

1. إرشاد الفحول (٢/ ٨٦٠)
2. الإحكام (٢٦/٨) المحلى (١/ ٥٩)

مصلحت وعلت میں فرق اور مذہب اہلحدیث، شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ کے قول سے:

شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے دوعلموں کی تعلیم دی ہے:

۱۔ علم المصالح والمفاسد: اس میں درج ذیل چار علوم آتے ہیں:

۱۔ اپنے آپ کو ایسے اخلاق سے متصف کرنا جن سے دنیا وآخرت میں فلاح حاصل ہو جائے۔

۲۔ تدبیر منزل۔

۳۔ آداب معاش۔

۴۔ سیاست مدن۔

ان کے متعلق نہ ہی کوئی حد بندی کی اور نہ کوئی ضابطہ مقرر فرمایا بلکہ ان کے متعلق صرف اوصاف حمیدہ کی ترغیب دی اور رذائل سے نفرت دلائی، ان امور میں طلب کا مدار مصالح ہیں، مظان مصالح وامارات نہیں، جیسے آپ نے شجاعت کی تعریف ومدح فرمائی اور رفق ودوستی اور دیگر اخلاق حسنہ کا حکم فرمایا۔

ہر مصلحت جس کا شریعت مطہرہ نے حکم دیا اور ہر مفسدہ جس سے شریعت نے روکا ہے ان سب کا مرجع و مآل تین اصول کی طرف ہے:

۱۔ تہذیب اخلاق: یعنی چار خصلتوں: خشوع، طہارت، عدالت، سماحت کے ساتھ متصف ہونا، جو آخرت کے لیے نجات کا سبب ہیں یا ان خصال سے متصف ہونا جو دنیا میں مفید ہیں۔

۲۔ اعلائے کلمۃ اللہ اور اس کی اشاعت میں کوشش کرنا۔

۳۔ لوگوں کی اصلاح اور ان کے رسوم کی درستگی۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ فرمایا ہے اس کو ان امور میں نفیاً یا اثباتاً ضرور دخل ہے اور جملہ امور انھی کے ساتھ بصورت شبہ یا ضد یا مظنہ وجود یا عدم یا ان سے لازم وملزوم یا طریق وسبب سے متعلق ہیں، جن میں رضائے الٰہی کا تعلق صرف نفس مصالح کے ساتھ ہے اور اللہ کی ناراضگی کا نفس مفاسد کے ساتھ، خواہ ان مصالح ومفاسد کا تعلق قبل از بعثت ہو یا بعداز بعثت، اس میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، یہ معقول المعنی ہے جس کی بعض انواع کو ہر آدمی سمجھ سکتا ہے اور بعض کو صرف ذکی ہی سمجھ سکتا ہے۔

۲۔ علم کی دوسری قسم علم الشرائع والحدود والفرائض ہے۔ یعنی شریعت نے جو اندازے مقرر کیے ہیں یا مصالح کے لیے جو مظان وامارات مقرر کیے ہیں اور ان پر حکم عائد کیا ہے یا نیکی کے ارکان کو تعیین ارکان وآداب وشروط کے ساتھ منضبط کیا ہے اور ہر نوع میں ایک حد مقرر کی ہے، جن میں بعض کو مندوب قرار دیا ہے، تو یہاں تکلیف صرف ان مظان کے ساتھ ملحق ہے اور احکام صرف انھی امارات پر دائر ہیں۔

پھر فرماتے ہیں کہ یہ قوانین دراصل سیاست ملی کے ہیں، جن میں ہر مظنہ مصلحت واجب نہیں ہوتا بلکہ واجب وہ ہوتا ہے جو امر منضبط محسوس ہو، جسے خاص وعام سمجھتے اور جانتے ہوں، کبھی کبھی کسی امر کے ایجاب وتحریم کے لیے اسباب آجاتے ہیں، جن کی بنا پر وہ امر ملأ اعلیٰ میں لکھا جاتا ہے مگر ہمیں اس کے لکھے جانے کا علم بغیر خبرِ انبیاء علیہم السلام کے نہیں ہوتا۔ جیسے ہم سمجھتے ہیں کہ زکوۃ میں نصاب ہونا چاہیے اور دوسو درہم اس کی صلاحیت رکھتا ہے، مگر ہمیں یہ معلوم نہیں کہ ملأ اعلی میں یہ لکھا گیا ہے یا نہیں؟ ہمیں اس کا علم صرف خبر سے معلوم ہوتا ہے، اسی وجہ سے معتبر علماء کا اتفاق ہے کہ باب مقادیر میں قیاس جاری نہیں ہوسکتا، کیونکہ قیاس کی حقیقت یہ ہے کہ علت مشترکہ کی بنا پر حکمِ اصل کو فرع میں ثابت کیا جائے، کسی مظنہ مصلحت کو علت قرار نہیں دیا جاسکتا اور نہ ہی کسی شئے مناسب کو رکن وشرط قرار دیا جاسکتا ہے، اور جب تک علت مضبوط نہ ہو، اگرچہ وہاں مصلحت موجود ہی کیوں نہ ہو، پھر بھی قیاس جائز نہیں، بسا اوقات مصلحت، علت وتشریع سے مشتبہ ہوتی ہے۔

بعض فقہاء نے جب قیاس میں قدم رکھا تو حیرت میں پڑ گئے، جس کی وجہ سے بعض جگہ پر انھوں نے نصاب کا اندازہ قیاس سے مقرر کردیا۔

ہاں جب شرع ایک جگہ مصلحت بتلائے اگر دوسری جگہ کہیں وہ مصلحت پائی جائے تو سمجھ لینا چاہیے کہ رضا اس مصلحت کے متعلق ہے، خصوصیت موضع کو اس میں کوئی دخل نہیں، اور مقادیر میں رضا صرف ان کی ذات کے متعلق ہوتی ہے۔ ایجاب وتحریم مقادیر کی اقسام میں سے ہیں کیونکہ یہ امور مضبوطہ میں سے ہیں یا ان کا حال ملل سابقہ میں معلوم تھا یا ان میں رغبت زیادہ ہوتی ہے۔

جس مندوب کے متعلق شریعت کی طرف سے بالخصوص امر وارد ہو اس کی خاص منزلت

بیان کی جائے، اگر اسے لوگوں کے لیے مقرر کیا جائے تو اس کا حال واجب کا سا ہے اور شریعت نے جس مندوب کی طرف مصلحت بیان کی ہو یا بغیر مقرر کرنے کے اس پر عمل کیا ہو اور اس کی منزلت بیان نہ کی ہو تو وہ تشریع سے پہلے کی حالت پر ہے۔

اس میں ثواب بذاتہ نہیں بلکہ مصلحت کی بنا پر ہوگا اور یہی حال مکروہ کا ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو تم پر یہ بات بالکل واضح ہو جائے گی کہ اکثر اقیسہ جن پر قوم بے جا فخر کرتی ہے اور ان کی بنا پر جماعت اہلحدیث پر شیخی وتعلی کرتی ہے ان کا وبال انھی پر ہے۔ انتھی ملخصاً [1]

شاہ ولی اللہ صاحب کی مذکورہ بالا عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ تحلیل وتحریم، تعیین ارکان وفرائض اور مقادیر نصاب وغیرہ میں مصالح کو اب کوئی دخل نہیں، یعنی انھیں مصالح کی بنا پر ثابت نہیں کیا جاسکتا اور ان کی تعیین شرعی میں اگر چہ اولاً مصالح کو دخل تھا مگر وہ حکم کی بنا پر نہ تھا، اور صرف علت مضبوطہ کے ہوتے ہوئے قیاس درست ہوسکتا ہے۔ تہذیب اخلاق، سیاست مدن، آداب معاش اور تدبیر منزل جن کی بنا محض مصالح پر ہے ان میں حکم مصالح کی بنا پر لگایا جاسکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہلحدیث دین میں صرف مصالح کی بنا پر حکم نہیں لگاتے، دین سے مراد وہ حکم ہے جس میں رائے، عقل کو دخل نہ ہو اور باقی امور جن میں رائے، عقل کو دخل ہے، جیسے وہ امور جن کا اوپر شمار ہوا ہے ان سب میں مصالح کی بنا پر حکم کے قائل ہیں۔ ایجاب وتحریم مقادیر کی اقسام میں سے ہیں، لہٰذا کسی امر کو رکن یا شرط قرار دینا بھی مقادیر کے قبیل سے ہے اور انھیں محض مصلحت کی بنا پر ثابت نہیں کر سکتے۔

آئندہ ہم اہلحدیث کا مذہب بالتفصیل (دلائل سے) نقل کرتے ہیں، تا کہ قیاس اور ان کے طرز استدلال سے اچھی طرح واقفیت ہو سکے۔

شاہ ولی اللہ اور اہل حدیث کا طریق استدلال:

شاہ ولی اللہ اہل حدیث کا طریق استدلال ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ زمانہ سعید بن مسیّب، ابراہیم نخعی، زہری، سفیان ثوری اور امام مالک اور اس کے بعد بعض لوگ ایسے تھے جو رائے وقیاس سے خوض اچھا نہیں جانتے تھے اور حتی الوسع فتوی واستنباط سے اجتناب کرتے تھے،

[1] حجة الله البالغة (١/ ١٢٩۔١٣١) باب الفرق بين المصالح والشرائع۔

ان کی زیادہ توجہ روایت حدیث کی طرف مرکوز تھی۔ بنا بریں تدوین حدیث واثر کی شہرت اسلامی شہروں میں ہوئی اور ان سے بڑے بڑے اہل علم نے حجاز، شام، عراق، یمن اور خراسان کا سفر کیا اور احادیث جمع کیں، ان کے پاس ذخیرہ حدیث اس قدر جمع ہوا کہ ان سے پہلے کسی کے پاس نہ تھا۔ یہاں تک کہ ایک ایک حدیث کی ان کے پاس سوسو سندیں تھیں، غریب و مستفیض احادیث کی معرفت کا انھیں خوب موقع ملا، جس کی بنا پر انھیں احادیث کا انکشاف پہلے لوگوں سے کہیں زیادہ ہوا۔ جن میں عبدالرحمٰن بن مہدی، یحییٰ بن سعید القطان، یزید بن ہارون، عبدالرزاق، ابوبکر بن ابی شیبہ، مسدد، ہناد، احمد بن حنبل، اسحٰق بن راہویہ، فضل بن دکین، علی بن مدینی اور ان کے ہم عصر اصحاب کا شمار طبقہ اولی میں ہوتا ہے۔ ان میں سے محققین فن حدیث ومراتبِ روایت کو مضبوط کرنے کے بعد فقہ کی طرف متوجہ ہوئے۔ ان میں سے کسی ایک کی بھی یہ رائے نہ تھی کہ کسی سابق آدمی کی تقلید کی جائے، انھیں ہر مذہب میں احادیث وآثار متناقضہ ملتے، وہ احادیث وآثار کا ان قواعد پر تتبع کرتے جو انھوں نے خود محکم کیے تھے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں انھیں قرآن ناطق ملتا تو اس پر فیصلہ فرماتے اور اگر قرآن کی اس آیت میں متعدد وجوہ کا احتمال ہوتا تو حدیث سے اس کی خاص وجہ کو ترجیح دیتے، اور اگر کوئی مسئلہ قرآن سے نہ ملتا تو سنت کی طرف مراجعت کرتے، خواہ وہ سنت مشہور ہو یا کسی اہل بیت یا اہل بلد کے ساتھ مخصوص ہو، اور کسی نے اس پر عمل کیا ہو یا نہ کیا ہو، یعنی حدیث کے مل جانے پر کسی کے اثر کی پیروی کا مطلقاً خیال نہ کرتے، تتبع احادیث کے بعد اگر صورت مسئلہ کی وضاحت نہ ہوتی تو آثار صحابہ وتابعین کی طرف رجوع کرتے، جس کے لیے کسی شہر یا قوم کی کوئی قید نہ تھی اور اگر جمہور کا اس مسئلہ پر اتفاق ہوتا تو فبہا، ورنہ زیادہ اَعلم اور اَحفظ واَتقی کی بات کو لے لیتے یا مشہور قول کو اختیار کر لیتے، اور اگر کسی جگہ دو مساوی قول ہوتے تو وہ مسئلہ ذات قولین ہوتا، اگر اس سے جواب مسئلہ نہ ملتا تو عموماتِ کتاب وسنت، ایماء واقتضاء کی طرف غور کرتے اور نظیر مسئلہ کو اس پر حمل کرتے، اور جب بادی الرائے میں دونوں اقوال متقارب ہوں تو جس سے انھیں یقین واطمینان قلب ہوتا اس پر اعتماد کرتے اور کسی قاعدے یا اصول کی طرف التفات نہ کرتے۔

جب محدثین رحمہم اللہ نے فقہ کی ترتیب اس انداز سے کی تو انھیں ہر ایک مسئلہ میں کوئی نہ کوئی حدیث ملی، خواہ وہ مرفوع متصل یا مرسل یا موقوف صحیح وحسن ہو یالائق اعتبار ہو یا کسی نہ کسی خلیفہ یا قاضی کا قول ہی مل جائے یا عموم واقتضا واستنباط سے اس مسئلہ کی حقیقت کو پہنچ گئے، جس کی بنا پر ان محدثین کو اللہ تعالیٰ نے عمل بالسنہ کی توفیق بخشی۔ ان میں سب سے بڑا اعظیم الشان وسیع الروایت عارف حدیث امام احمد بن حنبل اور پھر اسحاق بن راہویہ ہیں۔

ان کے بعد ایک گروہ ایسا آیا جنہیں جمع شدہ احادیث کا ذخیرہ ہاتھ آیا، وہ صحیح وضعیف میں تمیز کی طرف متوجہ ہوئے اور احادیث کو ابواب فقہ پر مرتب کیا، جن میں امام بخاری، مسلم، ابوداود، عبد بن حمید، دارمی، ابن ماجہ، ابویعلی، ترمذی، نسائی، دارقطنی، حاکم، بیہقی، خطیب، دیلمی، ابن عبدالبر اور اس قسم کے دیگر اکابرین کا شمار ہوتا ہے۔

ان میں سب سے بڑے عالم اور تصنیف میں زیادہ مشہور چار بزرگ ہیں، جن کا زمانہ قریب قریب ہے:

(۱) امام بخاری ان کی غرض صحیح، مستفیض، متصل احادیث کو جمع کرنا اور فقہ وسیرت وتفسیر کو ان سے استنباط کرنا تھا، الجامع الصحیح کو اس شرط پر انھوں نے تصنیف کیا، جس کی بنا پر ان کی شہرت چار دانگ عالم میں اس قدر ہوئی کہ یہ مرتبہ کسی اور کو میسر نہ ہوا۔ ان کے بعد (۲) امام مسلم پھر (۳) ابوداود (۴) اور ترمذی نے انھی کی راہ لی اور احادیث کو ابواب پر مرتب کیا۔

اہل الرائے: ان کے بالمقابل زمانہ مالک وسفیان ثوری اور ان کے بعد ایک ایسا گروہ بھی تھا جو نہ مسائل کو مکروہ جانتے اور نہ ہی فتوی دینے سے ڈرتے تھے، بلکہ ان کا خیال تھا کہ دین کی بنیاد فقہ پر ہے، اس لیے اس کی اشاعت کی ضرورت ہے اور وہ حدیث کی روایت سے ڈرتے اور مرفوع روایت بیان کرنے سے گھبراتے تھے، اور نہ ہی ان کے پاس اس قدر ذخیرہ احادیث وآثار تھا کہ اہلحدیث کی طرح استنباط کر سکتے، وہ مختلف شہروں کے اہل علم حضرات کے اقوال وافعال کی طرف متوجہ نہ ہوئے بلکہ اپنے اساتذہ کرام کے اقوال پر اپنی نظروں کو مرکوز رکھا، جن کے متعلق ان کا نظریہ یہ تھا کہ وہ تحقیق وتجسس کے درجہ علیا پر فائز ہیں، ان کے دل کا میلان زیادہ تر انھی کی طرف رہتا۔

ایسے لوگوں نے فقہ کی بنا قاعدہ تخریج پر ڈالی، اگر کوئی مسئلہ درپیش آتا تو اولاً اسے اپنے اصحاب کے اقوال پر پیش کرتے، اگر اس کا جواب صراحتاً مل جاتا تو فبہا، ورنہ کلام کے عموم یا اشارہ ضمنیہ سے استنباط کرتے اور بسا اوقات ایماءِ کلام یا اقتضاء سے مطلب نکالتے، اور اگر کبھی کسی مسئلہ کی نظیر مل جاتی تو اس پر اس کو حمل کرتے، اور کبھی مصرح بہ مسئلہ کی علت تخریج سبر وحذف سے نکال کر کام چلاتے، یہ انداز فکر واستدلال اہل الرائے کا تھا۔[1]

اہل ظاہر اور اہل حدیث میں فرق:

بعض کم ظرف اور کوتاہ بینوں کا خیال ہے کہ اہل سنت کے صرف دو گروہ ہیں:

۱۔ اہل الظاہر ۲۔ اہل الرائے۔

اہل الرائے سے مراد وہ گروہ ہے جو قیاس واستنباط کا قائل ہو۔ رائے سے مراد نفس فہم وعقل نہیں کیونکہ اس سے تو کوئی صاحب علم خالی نہیں ہوتا اور نہ ہی رائے سے مراد ایسا قیاس ہے جو سنت پر بالکل معتمد نہ ہو، کیونکہ اسے کوئی بھی مسلمان اختیار نہیں کر سکتا، اور رائے سے مراد قیاس واستنباط کی قدرت بھی نہیں ہوسکتی، کیونکہ امام احمد، امام اسحاق اور امام شافعی رحمہم اللہ بالاتفاق اہل الرائے سے خارج ہیں، حالانکہ وہ قیاس واستنباط پر اچھی طرح قادر تھے، بلکہ اہل الرائے سے مراد وہ گروہ ہے جو اتفاقی مسائل کے بعد کسی متقدم کے اصل کو لے کر تخریج مسائل کی طرف مائل ہوا، جن کا کام صرف ایک نظیر کو دوسری نظیر کی طرف یا اصل میں سے کسی اصول کی طرف لوٹانا تھا اور وہ احادیث وآثار کے تتبع کے درپے نہیں ہوتے تھے۔

اور اہل الظاہر سے مراد وہ گروہ ہے جو آثار صحابہ وتابعین اور قیاس وتاویل کا قائل نہیں بلکہ احکام کی بنا صرف ظاہر نصوص پر رکھتے ہیں، جیسے امام داود اور ابن حزم، ان دونوں گروہوں (اہل الظاہر اور اہل الرائے) کے بین بین محققین اہل سنت کا ایک تیسرا گروہ ہے، جنہیں اہل حدیث کہا جاتا ہے، جیسے امام احمد اور امام اسحاق وغیرہ۔[2]

---

[1] حجة اللّٰه البالغة (١/ ١٤٧) باب الفرق بين أهل الحديث وأصحاب الرأي۔

[2] حجة اللّٰه البالغة (١/ ١٦١) باب حكاية حال الناس قبل المائة الرابعة وبعدها۔

الاجتہاد (از موافقات شاطبی)

انسان باعتبار مکلّف ہونے کے تین قسم پر ہے:[1]

۱۔ مجتہد: وہ اپنے اجتہاد کے مطابق عمل کرے گا۔

۲۔ مقلد: یہ علم سے بالکل کورا ہوتا ہے، اس لیے اس کے لیے کسی ایسے قائد کی ضرورت ہوتی ہے جو اسے مسائل سے روشناس فرمائے تاکہ وہ عمل کر سکے۔

۳۔ متبع: یہ مجتہد تو نہیں ہوتا البتہ دلیل اور موقع دلیل کو سمجھتا ہے، مسائل میں ترجیح کی صلاحیت رکھتا ہے اور ان مرجحات کا عالم ہوتا ہے جن کی تحقیق مناط میں ضرورت ہوتی ہے۔ اگر اس کی ترجیح قابل اعتبار ہو تو اس کا حکم مجتہدین کا حکم ہے، ورنہ عامی کی طرح ہوگا۔

مقلد یا عامی کو عالم کی اتباع کا حکم محض اس کے عالم ہونے کی بنا پر ہے، اگر اسے ظن غالب یا یقین ہو کہ اس (عالم) نے غلطی کی ہے یا امانتِ علم کو صحیح طور پر ادا نہیں کیا یا کسی اور وجہ سے جانب علم سے منحرف ہوگیا ہے تو اسے اس کی اتباع سے ہٹ جانا ضروری اور لازمی ہے، کیونکہ عالم سے جو بات اس نے دریافت کی ہے اس میں اس سے لغزش وخطا کا احتمال پیدا ہو چکا ہے، اس لیے اب اسے اس کی اتباع کا حکم بھی نہ رہا۔ چنانچہ اصولیوں نے ذکر کیا ہے:

"إن زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة، ولا الأخذ بها تقليدا له"[2]

اگر متبع علم سے کچھ واقف ہو (جیسے ہمارے زمانے کے اہل علم) تو اسے حق کی طرف پہنچنا نہایت آسان ہے، کیونکہ کتابوں میں منقولہ اقوال یا تو اسے یاد ہوں گے یا اس میں مذاکرہ ومطالعہ سے ان کو یاد کرنے کی قوت ہوگی۔

مجتہد کے لیے ہر علم میں، جس پر اجتہاد موقوف ہے، مجتہد ہونا ضروری نہیں، اگر ایسی بات ہوتی تو کوئی بھی مجتہد نہ ہوتا۔ امام شافعی جو بالاتفاق مجتہد تھے لیکن پھر بھی انتقاد حدیث اور معرفت روایت میں درجہ اجتہاد کو نہیں پہنچے تھے اور یہی حال امام ابوحنیفہ کا ہے، ان میں مجتہد فی الحدیث صرف امام مالک کو ہی شمار کیا جاتا ہے (یہ بعض کی اپنی رائے ہے)[3]

---

[1] یہ اقسام موافقات میں نہیں، بلکہ الاعتصام (۲/۵۰۲) میں ہیں۔

[2] الموافقات (٤/ ١٧٠)

[3] مصدر سابق (٤/ ١٠٩)

بعض کا خیال ہے کہ اجتہاد کے لیے ایمان کی بھی شرط نہیں ہے بلکہ کافرومنکر شریعت بھی مجتہد ہوسکتا ہے۔ ❶

اور جب کوئی مجتہد عربیت میں انتہائی درجہ کو پہنچ جاتا ہے تو اس کا فہم شریعت میں بھی حجت ہوگا۔ جیسے صحابہ کرام اور دیگر فقہاء کا فہم حجت تھا، جس کا حاصل یہ ہے کہ مجتہد فی الشریعہ کے لیے ضروری ہے کہ عربیت میں بھی اسے درجہ اجتہاد حاصل ہو۔ عربیت کے علوم کے علاوہ دیگر علوم میں اس کا عالم ہونا ضروری نہیں اور جب اجتہاد کا تعلق تحقیق مناط سے ہو تو اس میں مقاصد شریعت کا علم اور عربیت کا جاننا بھی ضروری نہیں، محل اجتہاد میں وہ مسئلہ معتبر ہے جو دو حکموں کے درمیان متردد ہو، ہر ایک حکم میں شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کا مقصد واضح نہ ہو، ایک میں نفی ہو تو دوسرے میں اثبات، اور ان میں نہ اثباتی پہلو راجح نظر آئے اور نہ منفی۔ ❷

اقسام اجتہاد:

اجتہاد کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ ایک قسم تو ایسی ہے جو قیامت تک منقطع نہیں ہوگی۔

۲۔ اور دوسری وہ ہے جس کے متعلق دنیا کے فنا ہو جانے سے قبل انقطاع کا احتمال پایا جاتا ہے۔

اجتہاد اول جو تحقیق مناط سے متعلق ہو اس کے قبول ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ دلیل شرعی کے ساتھ حکم ثابت ہوگا مگر محل اجتہاد میں نظر کی ضرورت ہے، جیسا کہ علامہ شاطبی نے موافقات میں ذکر کیا ہے۔ ❸ اس تعریف کی بنا پر یہ اجتہاد اجتہاد قیاس نہیں ہے۔

ان کے علاوہ دیگر اہل اصول کے نزدیک تحقیق مناط کا یہ مطلب ہے کہ کسی وصف کی علیت پر اتفاق ہو لیکن صورت متنازعہ فیہ جس میں اس کا وجود مخفی ہو، نص یا اجماع سے ناظر کا اس پر غور کرنا اور دعوے کو دلیل کی طرف رد کرنا تحقیق مناط ہے، جس کی ہر ناظر و حاکم اور مفتی بلکہ ہر مکلّف کو ضرورت ہے، اس تعریف کے مطابق یہاں تقلید کے ساتھ استغنا نہیں ہوسکتا کیونکہ تقلید تو تحقیق مناط کے حکم کے بعد آتی ہے۔ البتہ کبھی کبھی اس میں تقلید بھی ہوسکتی ہے مگر

❶ مصدر سابق (٤/ ١١١)

❷ مصدر سابق (٤/ ١١٥)

❸ الموافقات (٤/ ٨٩)

اجتہاد سے بالکلیہ استغنا نہیں ہوسکتا، اس اجتہاد کی ہر زمانے میں ضرورت رہی ہے۔[1]

اجتہاد کی دوسری قسم کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ تنقیح المناط: وصف معتبر فی الحکم وصف غیر معتبر فی الحکم کے ساتھ مذکور ہو، اور یہ ظاہر امر ہے کہ اجتہاد میں تنقیح کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وصف معتبر کو غیر معتبر سے جدا کیا جاسکے۔

کہتے ہیں کہ یہ باب قیاس سے الگ ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کفارات میں قیاس کے قائل نہ ہونے کے باوجود وہاں تنقیح مناط تسلیم کرتے ہیں جس کا مطلب صرف ظاہر سے ایک نوع کی تاویل ہے۔

۲۔ تخریج المناط: یعنی جہاں نص دال علی الحکم نے مناط کا تعرض نہ کیا ہو بحث سے اس کو نکال دیا جائے۔

۳۔ تیسری قسم دراصل تحقیق مناط ہی کی ایک نوع ہے، کیونکہ تحقیق مناط کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ ایک وہ جو اشخاص کے علاوہ انواع کی طرف راجع ہو۔

۲۔ دوسری قسم یہ ہے کہ کسی خاص جگہ جس میں مناط حکم متحقق ہو تحقیق مناط کرنا۔ پہلی کو تحقیق مناط عام اور دوسری کو تحقیق مناط خاص کہتے ہیں، ثانی پہلی کا نتیجہ اور اس سے متولد ہے اور کبھی اسے حکمت سے تعبیر کرتے ہیں۔

تحقیق مناط خاص کا مطلب یہ ہے کہ ہر مکلّف دلائل تکلیفیہ، جو اس پر واقع ہوتے ہیں، کا خیال کرتے ہوئے غور وخوض کرے۔ یہ قسم قیامت تک رہے گی۔[2]

درجہ اجتہاد اس محقق کو حاصل ہوتا ہے جو دو وصفوں کے ساتھ متصف ہو:

۱۔ مقاصد شریعت کا فہم کامل اسے میسر ہو۔ ۲۔ استنباط کی قدرت ہو۔

ان معارف کے عالم کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ کبھی تو ان کو جاننے والا مجتہد ہوتا ہے، جیسے امام مالک علم حدیث میں اور امام شافعی علم اصول میں۔

۲۔ کبھی وہ ان کا حافظ ہوتا ہے اور مقاصد پر اطلاع کی بھی قدرت ہوتی ہے مگر ان میں مرتبہ اجتہاد کو نہیں پہنچ سکا، جیسے امام ابوحنیفہ اور امام شافعی علم حدیث میں درجہ اجتہاد کو نہیں پہنچ

---

[1] إرشاد الفحول (٢/ ٩٢٠) البحر المحيط (٥/ ٢٥٦)

[2] الموافقات (٤/ ٩٥-٩٨)

سکے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ حالانکہ ان کے اجتہاد میں کسی قسم کا کوئی شبہ نہیں۔ (یہ ان کی اپنی رائے ہے)

۳۔ کبھی نہ حافظ ہوتا ہے اور نہ عارف، اگر اسے ملکہ استنباط حاصل ہو تو وہ فریق ثانی کی طرح ہوگا، ورنہ کالعدم قرار دیا جائے گا۔[1]

تحریف ادیان کے اسباب اور شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ:

صاحب شریعت علیہ الصلاۃ والسلام جو ایسا جامع دین لے کر آئے جو جمیع ادیان کا ناسخ ہو، ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ اسے اس قدر محکم ومضبوط کر دیں کہ اس میں تحریف وتبدیل کی گنجائش نہ رہے، کیونکہ اس پر ایمان لانے والے مختلف الاستعداد ومختلف الاغراض لوگ ہوتے ہیں، بسا اوقات خواہش نفس یا دین سابق کی محبت یا فہم ناقص (جس کی بنا پر بعض اشیاء کو سمجھ سکیں اور بعض کو نہیں) اس بات پر برانگیختہ کرے گی کہ منصوص ملت کو چھوڑ دیں یا اس میں اپنی طرف سے اضافہ کریں، جس سے دین کے خراب ہونے کا سخت اندیشہ ہے، جیسا کہ ہم سے پہلے ادیان کے ساتھ ہوا، مگر جمیع اسباب تحریف کا پورے طور پر، غیر متناہی ہونے کے سبب، بیان کرنا ناممکن ہے، اس لیے لازم ہے کہ اجمالاً تمام اسباب تحریف سے ڈرایا جائے اور چند ایسے امور کی خاص طور پر وضاحت کی جائے جن کے لیے ظن وتخمین سے معلوم ہو چکا ہے کہ ان میں تحریف وتہاون کی بیماری دائمی چلی آئی ہے، تاکہ ان میں فساد کی گنجائش نہ رہے، جیسے نماز جو ایک مشہور عبادت ہے، اس میں ایسی تعیین کی جائے جو جمیع ملل فاسدہ کے مخالف ہو۔

(۱) چنانچہ اسباب تحریف میں ایک تہاون ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ دین کی اشاعت کا تعلیم وتعلم اور عمل کے ساتھ اہتمام نہ کیا جائے اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر کو چھوڑ دیا جائے، جس سے آہستہ آہستہ ایسے امور رائج ہو جائیں جو خلاف دین ہوں۔ اور طبائع کا میلان اقتضائے شریعت کے خلاف ہو جائے، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ اکثر علم معدوم ہو کر رہ جائے گا۔ ملت نوح علیہ السلام وملت ابراہیم علیہ السلام کا بالکل صفحہ ہستی سے مٹ جانا اسی سبب سے تھا۔ اس (تہاون) کی بنیاد چند امور پر ہے:

[1] الموافقات (٤/ ١٠٥۔ ١٠٨)

۱۔ صاحب ملت یعنی نبی ﷺ سے روایت نہ لی جائے۔
۲۔ بادشاہوں اور امیروں کی رضا مندی کے لیے خلاف شرع مسائل تراشے جائیں۔
۳۔ منکرات کا رواج زیادہ ہو اور اہل علم خاموش تماشائی بنے ہوئے ہوں۔

(۲) تحریف کا دوسرا سبب تشدد ہے، جس کی حقیقت یہ ہے کہ جن عبادات شاقہ کا شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حکم نہیں دیا، انھیں اختیار کیا جائے اور سنن وآداب کو واجب سمجھا جائے، جیسے دائمی روزے، دائمی قیام اور ترک نکاح وغیرہ۔

(۳) تیسرا سبب تعمق ہے، جس کا مقصد یہ ہے کہ شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام جب کسی چیز کا حکم دیں یا کسی چیز سے منع کریں تو امت میں سے کوئی شخص اپنی لیاقت وقابلیت کی بنا پر اس منصوص علیہ حکم کی شبہ کی طرف جو بعض وجوہ سے مشابہ ہو یا بعض اجزاء علت کی بنا پر یا اجزاءِ شے اور اس کے دواعی اور مظان کی طرف حکم منتقل کرے، جس قدر اس پر تعارض روایات کی بنا پر کوئی امر زیادہ مشتبہ ہوگا اسی قدر سختی کا التزام زیادہ کرے گا، اسے واجب ٹھہرائے گا اور آنحضرت ﷺ کے ہر فعل کو واجب سمجھے گا، حالانکہ متعدد ایسے امور ہیں جنہیں آپ نے عادت کے طور پر کیا ہے، نیز اس کا خیال ہوگا کہ امر ونہی سب کو شامل ہے۔

(۴) استحسان: شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام ہر حکمت کے لیے کوئی نہ کوئی مناسب مظنہ قائم کرتا ہے، تو ایک شخص یہ دیکھ کر بعض اسرار تشریع کو لے کر لوگوں کے لیے بعض مصالح کی بنا پر، جن کو اپنی عقل کے مطابق معلوم کرتا ہے، شریعت مقرر کرنا شروع کر دیتا ہے، جیسے یہود نے حدود کے متعلق یہ سمجھ لیا تھا کہ یہ دراصل زجر کے لیے ہیں اور رجم میں چونکہ لڑائی یا اختلاف کا خطرہ ہے، اس لیے اس کی بجائے منہ سیاہ کرنے اور درے لگا دینے کو زیادہ قرین قیاس سمجھ کر استحساناً ثابت کر لیا اور یہ مشہور قول ہے کہ خلاف نص سب سے پہلے ابلیس نے قیاس کیا ہے۔ امام شعبی فرماتے ہیں:

"واللّٰہ لئن أخذتم بالمقاييس لتحرمن الحلال ولتحلن الحرام"[1]

یعنی اگر تم قیاس کو اختیار کرو گے تو حلال کو حرام اور حرام کو حلال کرو گے۔

---

[1] سنن الدارمي (۱/ ٤٧) باب التورع عن الجواب فيما ليس فيه كتاب ولا سنة (۱۱٥)

اس سے مراد وہ قیاس ہے جو کتاب وسنت سے مستنبط نہ ہو۔

(۵) اجماع: اس کی حقیقت یہ ہے کہ ملت کے سر کردہ افراد، جن کے متعلق عوام کا عقیدہ یہ ہو کہ ان کی رسائی عموماً صحیح بات تک ہو جاتی ہے، کسی ایک بات پر متفق ہو جائیں، جس کی وجہ سے یہ خیال پیدا ہو جائے کہ اثباتِ حکم کے لیے یہ قطعی دلیل ہے، حالانکہ اس کے لیے قرآن وسنت سے کوئی مستند نہیں ہوتا۔ اس سے مراد وہ اجماع نہیں جس کی حجیت پر اتفاق ہے، جس میں مستند کا ہونا ضروری ہے، اور آیت: ﴿وَ اِذَا قِيْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ اَلْفَيْنَا عَلَيْهِ اٰبَآءَنَا﴾ [البقرة: ۲/ ۱۷۰] میں اسی اجماع غیر مستند کی مذمت بیان کی گئی ہے۔

یہود نے مسیح علیہ السلام اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی نفی (انکار) بھی صرف ایسے اجماعِ سلف کی بنا پر کی تھی، اسی طرح نصاریٰ کے اکثر معتقدات ومسائل صرف اجماعِ سلف سے ماخوذ تھے، جن پر کوئی دلیل نہ تھی۔

(۶) تقلید غیر معصوم: علمائے امت سے کوئی عالم کسی مسئلہ میں اجتہاد کرے تو اس کے متبع یہ خیال کریں کہ یہ قطعاً یا غالباً ٹھیک ہے، جس کی وجہ سے صحیح حدیث کو رد کر دینا، اس سے مراد وہ تقلید نہیں جس میں مقلد کا یہ عقیدہ ہو کہ مجتهد سے خطا بھی ہو جاتی ہے اور راہ صواب کو بھی پہنچتا ہے۔ لہٰذا جب اس کے خلاف حدیث ملے گی تو اس کی بات کو چھوڑ دوں گا اور حدیث کی پیروی کرونگا۔ آیت:

﴿اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾ [التوبة: ۹/ ۳۱]

(یعنی انھوں نے اپنے مولویوں اور پیروں کو اللہ کے علاوہ رب بنا لیا ہے) کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ یہ لوگ ان کی عبادت نہیں کرتے تھے، بلکہ جب ان کے لیے کوئی چیز حلال کرتے تو حلال سمجھتے اور اگر حرام کرتے تو حرام سمجھتے۔[1]

(۷) ایک ملت کو دوسری ملت سے خلط کرنا، جس کی توضیح یوں ہے کہ کبھی انسان ایک دین میں

---

[1] **حسن**. سنن الترمذي: أبواب تفسير القرآن، باب من سورة التوبة (۳۰۹۵) السنن الكبرى (۱۰/ ۱۱٦) مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: الصحيحة (۳۲۹۳)

ہوتا ہے اور اس کے دل میں اس مذہب کا خیال راسخ ہوتا ہے، جب وہ ملت اسلام کو قبول کرتا ہے تو انھی سابقہ باتوں کی طرف میلان ہونے کی وجہ سے ان کے جواز کی وجوہ تلاش کرتا ہے، اگر چہ وہ ضعیف اور موضوع ہی کیوں نہ ہوں، بلکہ بسا اوقات خود موضوع روایات بھی بناتا ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

"لم يزل أمر بني إسرائيل معتدلا حتى نشأ فيهم المولدون وأبناء سبايا الأمم، فقالوا بالرأي، فضلوا وأضلوا"[1]

یعنی بنی اسرائیل ہمیشہ ٹھیک رہے، یہاں تک کہ ان میں غیر قوموں کی (قید شدہ) عورتوں کے لڑکے پیدا ہوئے اور وہ رائے سے باتیں بنانے لگے، تو وہ خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔ انتهى ملخصاً

(حجة الله البالغة، ص: ١١٩ تا ١٢٢)

رائے کی تقسیم اور حافظ ابن قیم رحمہ اللہ:

رائے کی تین قسمیں ہیں: ١۔ صحیح ٢۔ باطل ٣۔ مشتبہ

سلف سے جس رائے کی مدح منقول ہے وہ پہلی ہے اور دوسری کی مذمت اور تیسری کا حکم میتہ (مردار) کا حکم ہے، مضطر کو اس کے استعمال کی رخصت ہے۔

رائے محمود کی اقسام:

رائے محمود کی چند اقسام ہیں:

١۔ رائے صحابہ۔

٢۔ جو نصوص کی مفسر ہو اور وجہ دلالت بیان کرے اور اس کی توضیح وتفسیر کرے۔

٣۔ جس پر سلف سے خلف تک اتفاق چلا آتا ہو۔

٤۔ جو طلب کے بعد ہو، یعنی کوئی مسئلہ قرآن، سنت اور آثار صحابہ کے تتبع کے باوجود نہ ملے پھر رائے کی طرف التفات کیا جائے۔

---

[1] **ضعيف**. سنن ابن ماجه: كتاب السنة، باب اجتناب الرأي والقياس (٥٦) عبدالرحمٰن بن ابی لبابہ کا عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہما سے سماع ثابت نہیں ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: الضعيفة (٤٣٣٦)

رائے مذموم کی اقسام:

رائے مذموم کی بھی چند قسمیں ہیں:

۱۔ مخالف نص۔
۲۔ جس میں اٹکل اور ظن وتخمین سے کام لیا گیا ہو اور معرفت نصوص میں کوتاہی کی گئی ہو۔
۳۔ اہل بدعت (معتزلہ، جہمیہ وغیرہ) کے وہ قیاسات باطلہ جن کی بنا پر اسماء وصفات اور افعال باری تعالیٰ میں تاویل کی گئی ہے۔
۴۔ وہ آراء جن کی وجہ سے بدعت رائج ہوتی ہے۔
۵۔ احکام شریعت میں استحسان ظن سے فتویٰ دیا جائے، مشکل اور مغالطہ دہ باتوں میں گفتگو کی جائے اور فروعات کو ان کے واقع ہونے سے پہلے قیاس کیا جائے۔[1]

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے ازالہ کے باب الفتن میں اسے اسباب فتن میں شمار کیا ہے۔[2]

قیاس کے جواز اور عدم جواز پر بحث:

ایک فریق (جو اہل ظاہر کے نام سے متعارف ہے) تو قیاس کا بالکل منکر ہے، ان کا خیال ہے کہ نصوص میں جب سب حوادثات کا بیان ہے تو اب قیاس واستحسان اور قول واقوال کی کیا ضرورت ہے؟ حافظ ابن حزم رحمہ اللہ نے اِحکام الأحکام کی آٹھویں جلد میں اپنے مدعا پر بالتفصیل دلائل دیے ہیں، ہم چند دلائل کو بالاختصار ذکر کرنا ضروری خیال کرتے ہیں:

۱۔ احکام شریعت کا نزول چونکہ تدریجاً تھا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قیاس باطل ہے، کیونکہ قبل از نزول وہ تمام اشیاء مباح اور حلال تھیں لیکن بعد از نزول وہی چیزیں واجب یا حرام قرار دے دی گئیں، اب اگر ایک چیز کو واجب یا حرام کہا جائے، حالانکہ اس کے متعلق کوئی حکم وارد نہیں ہوا، تو یہ ایک ایسا امر ہوگا کہ جس کی اللہ تعالیٰ نے اجازت نہیں دی۔

(إحکام الأحکام: ۸/ ۱۵)

۲۔ اللہ تعالیٰ نے دین کو کامل کر دیا ہے، فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ﴾ [المائدة: ٥/ ٣]

---

[1] إعلام الموقعين (١/ ٦٧- ٧٩)

[2] إزالة الخفاء (١/ ١٢٨)

اور آنحضرت ﷺ سے مروی ہے کہ جو چیز بھی جنت سے قریب اور دوزخ سے بعید کرتی ہے، وہ میں نے بیان کر دی ہے۔[1] نیز احکام دین سب اصول ہیں، ان میں کوئی فرع نہیں ہے اور تنبیہ بالدلالت باطل ہے، سب شریعت مصرح اور واضح ہے۔

اعتراض: اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب تم دین کو اصول ہی قرار دیتے ہو تو جمیع نوازل کے احکام شریعت میں کہاں ہیں؟

جواب: اس کا جواب دو وجوہ سے ہے:

۱۔ عدم ذکر عدم شے کو مستلزم نہیں، یعنی ان کا ذکر نہ ہونا اس کی دلیل نہیں کہ اللہ تعالی اور اس کے رسول ﷺ نے سب احکام بیان ہی نہیں کیے۔

۲۔ حدیث میں ہے:

"إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه"[2]

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جس حکم کے متعلق امر وارد ہوگا وہ بحسب الاستطاعت واجب العمل اور فرض ہوگا، اور جس سے منع کیا گیا ہوگا وہ واجب الاجتناب اور حرام ہوگا، اور جس میں نہ امر ہے نہ نہی، وہ نہ واجب ہے نہ حرام بلکہ وہ مباح ہوگا، جو مسنون اور مکروہ دونوں کو شامل ہے، جس سے جمیع احکام ونوازل کا بیان ظاہر ہے۔ فلا اعتراض حينئذ!

۳۔ خلافِ قیاس مسائل کا وجود قیاس کے بطلان کی دلیل ہے۔ جس کی وضاحت یوں ہے کہ جب ایک حکم خلافِ قیاس ہوگا تو معلوم ہوا کہ شریعت مطہرہ نے احکام میں قیاس ومصالح کا خیال نہیں رکھا اور جہاں کہیں مصالح کی بنا پر حکم معلوم ہوتا ہے تو وہ اتفاقی ہے نہ کہ قصدی۔

۴۔ اگر قیاس بلا وجہ ہے تو ظاہر بات ہے کہ وہ باطل ہے اور اگر محض مشابہت کی بنا پر ہے تو بھی تعارض اشباہ کی وجہ سے باطل ہے، کیونکہ تماثلِ اشیاء قائسین کے ہاں بھی امر مسلم ہے اور اگر قیاس بالعلت کہیں تو وہ علت اگر منصوص ہوگی تو حکم نص کے ساتھ ہوگا نہ کہ قیاس کے ساتھ،

---

[1] **صحيح**. مستدرك حاكم (٢/ ٤) رقم الحديث (٢١٣٦)، شعب الإيمان للبيهقي (٧/ ٢٩٩) برقم (١٠٣٧٦)

[2] صحيح البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، رقم الحديث (٧٢٨٨) صحيح مسلم: كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، رقم الحديث (١٣٣٧)

اور اگر طرد سے علیت ثابت کریں تو اس طرد پر اجماع ہے تو حجیت اجماع سے ہے نہ کہ قیاس سے، ورنہ وہ بات کسی پر بھی حجت نہیں ہوسکتی۔

اعتراض: لیکن اس پر یہ اعتراض ہے کہ علت کے منصوص ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہاں حکم کی یہ علت ہے اور دوسری جگہ (حکم) اس علت کے مطابق ثابت ہوگا۔

جواب: لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اگر نص میں عموم علت کی طرف اشارہ ہوگا تو حکم نص سے ہوگا نہ کہ علت سے ورنہ طرد کی طرح محل نزاع ہوگا۔[1]

۵۔ وہ نصوص جو قیاس کو باطل قرار دیتی ہیں، درج ذیل ہیں:

۱۔ ﴿لاَ تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ﴾ [الحجرات ٤٩/١]

۲۔ ﴿وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ اِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ اُولٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُوْلًا﴾ [بني اسرائيل: ١٧/ ٣٦]

جس سے وجہ استدلال یوں ہے کہ اللہ تعالی نے جس بات کی تحقیق نہ ہو اس کے کہنے سے منع فرمایا ہے، تو قیاس چونکہ مفید للظن ہوتا ہے، مفید للعلم نہیں ہوتا، اس لیے وہ بھی ممنوع ہے۔

۳۔ ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٦/ ٣٨]

۴۔ ﴿وَ مَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ١٩/ ٦٤]

۵۔ ﴿قُلْ اِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَنَ وَ الْاِثْمَ وَ الْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ اَنْ تُشْرِكُوْا بِاللّٰهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهٖ سُلْطٰنًا وَّ اَنْ تَقُوْلُوْا عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ [الأعراف: ٧/ ٣٣]

ان سے استدلال اس صورت میں ہے کہ ہر نازلہ کا حکم قرآن وسنت میں مذکور ہے اور اللہ تعالی کو تمھاری ضروریات کا علم ہے، اس کے مطابق اس نے محکم احکام نازل فرمادیے ہیں، جو تین انواع پر مشتمل ہیں:

۱۔ فرض: جس کا اعتقاد اور اس پر عمل ضروری ہے۔

۲۔ حرام: جس سے قولاً وعملاً اور اعتقاداً اجتناب ضروری ہے۔

۳۔ حلال ومباح: جس کا فعل اور ترک دونوں غیر ضروری ہیں۔

---

[1] الإحكام (٨/ ٢۔ ٩)

مکروہ اور سنت بھی مباح میں داخل ہیں، اس پر درج ذیل آیات دال ہیں:

﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيْعًا﴾ [البقرة: ٢/ ٢٩]

یعنی اللہ تعالیٰ نے جو کچھ بنایا ہے وہ تمھارے لیے ہے۔

دوسرے مقام پر فرمایا:

﴿وَ قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ٦/ ١١٩]

یعنی جس چیز کو اللہ تعالی نے غیر اضطراری حالت میں حرام کیا ہے اس کو تمھارے لیے مفصل بیان کر دیا ہے۔

جس سے یہ ثابت ہوا کہ ہر وہ چیز جو زمین میں ہوگی وہ تمھارے لیے مباح وحلال ہے، الا یہ کہ اس کے خلاف جب نص آجائے تو وہ حرام ومکروہ ہوگی۔

٦۔ ﴿اَمْ لَهُمْ شُرَكٰٓؤُا شَرَعُوْا لَهُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا لَمْ يَأْذَنْۢ بِهِ اللّٰهُ﴾ [الشوری: ٤٢/ ٢١]

یعنی کیا ان کے کوئی شریک ہیں جنھوں نے ان کے لیے ایسا دین مقرر کر دیا ہے جس کی خدا نے اجازت نہیں دی؟

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دین میں اضافہ کرنا ممنوع ہے۔

٧۔ ﴿وَ اِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيْقًا يَّلْوٗنَ اَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتٰبِ لِتَحْسَبُوْهُ مِنَ الْكِتٰبِ وَ مَا هُوَ مِنَ الْكِتٰبِ وَ يَقُوْلُوْنَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ وَ مَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ وَ يَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ وَ هُمْ يَعْلَمُوْنَ﴾ [آل عمران: ٣/ ٧٨]

یعنی بے شک ان (یہود) میں ایک گروہ ایسا بھی ہے جو کتاب پڑھتے وقت اپنی زبانوں میں کجروی اختیار کرتا ہے تاکہ تم اس (ملائی ہوئی چیز) کو بھی کتاب سمجھو، حالانکہ وہ کتاب کا جزو نہیں اور وہ کہتے ہیں کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے حالانکہ وہ اللہ تعالی کی طرف سے نہیں اور یہ لوگ جانتے بوجھتے اللہ پر جھوٹ بولتے ہیں۔

اب قیاس چونکہ ظنی ہے، من جانب اللہ قطعاً نہیں، اس لیے وہ باطل ہے۔

٨۔ ﴿وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ﴾ [الطلاق: ٦٥/ ١]

٩۔ ﴿ فَبَدَّلَ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِيْ قِيْلَ لَهُمْ ﴾ [الأعراف: ٧/ ١٧٢]

۱۰۔ ﴿قُلْ ءَاَنْتُمْ اَعْلَمُ اَمِ اللّٰهُ﴾ [البقرة: ٢/ ١٤٠]

۱۱۔ ﴿وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ١٦/ ٨٩]

۱۲۔ ﴿ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ﴾ [القيمة: ٧٥/ ١٩]

۱۳۔ ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ١٦/ ٤٤]

۱۴۔ ﴿اَمْ كُنْتُمْ شُهَدَآءَ اِذْ وَصّٰكُمُ اللّٰهُ بِهٰذَا﴾ [الأنعام: ٦/ ١٤٤]

۱۵۔ ﴿اَوَ لَمْ يَكْفِهِمْ اَنَّآ اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ يُتْلٰى عَلَيْهِمْ﴾ [العنكبوت: ٢٩/ ١٥]

۱۶۔ ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيْهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهٗٓ اِلَى اللّٰهِ﴾ [الشورى ٤٢/ ١٠]

۱۷۔ ﴿فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ﴾ [النساء: ٤/ ٥٩]

۱۸۔ ﴿وَ لَا تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هٰذَا حَلٰلٌ وَّ هٰذَا حَرَامٌ﴾ [النحل: ١٦/ ١١٦]

۱۹۔ ﴿قُلْ اَرَءَيْتُمْ مَّآ اَنْزَلَ اللّٰهُ لَكُمْ مِّنْ رِّزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِّنْهُ حَرَامًا وَّ حَلٰلًا قُلْ آٰللّٰهُ اَذِنَ لَكُمْ اَمْ عَلَى اللّٰهِ تَفْتَرُوْنَ﴾ [يونس: ١٠/ ٥٩]

۲۰۔ ﴿فَلَا تَضْرِبُوْا لِلّٰهِ الْاَمْثَالَ اِنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ وَ اَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ [النحل: ١٦/ ٧٤]

۲۱۔ ﴿وَ مَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ١٤/ ٤]

۲۲۔ ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ۝ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى﴾ [النجم: ٨٣/ ٤٠٣]

۲۳۔ ﴿اِنْ هِيَ اِلَّآ اَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوْهَآ اَنْتُمْ وَاٰبَآؤُكُمْ مَّآ اَنْزَلَ اللّٰهُ بِهَا مِنْ سُلْطٰنٍ﴾ [النجم: ٥٣/ ٢٣]

۲۴۔ ﴿اَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِّيْثَاقُ الْكِتٰبِ اَنْ لَّا يَقُوْلُوْا عَلَى اللّٰهِ اِلَّا الْحَقَّ﴾ [الأعراف: ٧/١٦٩]

۲۵۔ ﴿اَنْ يُّحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمٰتِهٖ﴾ [الأنفال: ٨/٧]

۲۶۔ ﴿وَ مَا كَانَ لَنَآ اَنْ نَّاْتِيَكُمْ بِسُلْطٰنٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ﴾ [إبراهيم: ١٤/ ١١]

۲۷۔ ﴿وَ مَا جَعَلَ اَزْوَاجَكُمُ الّٰٓـِٔيْ تُظٰهِرُوْنَ مِنْهُنَّ اُمَّهٰتِكُمْ وَ مَا جَعَلَ اَدْعِيَآءَكُمْ اَبْنَآءَكُمْ ذٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِاَفْوَاهِكُمْ وَ اللّٰهُ يَقُوْلُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيْلَ﴾ [الأحزاب: ٣٣/٤]

یہ ہیں وہ آیات جن سے حافظ ابن حزم نے بطلان قیاس پر استدلال کیا ہے۔

اب ہم ان احادیث کا ذکر کرتے ہیں جو انھوں نے اس باب میں پیش کی ہیں:

۱۔ آنحضرت ﷺ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ریشمی جبہ دیا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سمجھا کہ آپ نے مجھے

پہننے کے لیے دیا ہے، یعنی انھوں نے اعطاء پر لبس کو قیاس کیا، تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا:
"إنما بعثت بها إليك لتنتفع بها." [1]
یعنی میں نے اس کو بھیجا ہے تا کہ تم اس سے نفع اٹھاؤ۔ (بخاری)

۲۔ عن أبي ثعلبة الخشني قال قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم: "إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم من غير نسيان لها، فلا تبحثوا عنها" [2]
(طبری، دارقطنی، حاکم، درمنثور، جامع العلوم والحکم، ابن کثیر)
یعنی اللہ تعالی نے فرائض مقرر کیے ہیں، انھیں ضائع نہ کرو اور حدود مقرر کی ہیں کہ ان سے تجاوز نہ کرو اور بعض اشیاء سے روکا ہے ان سے پرہیز کرو اور از روئے شفقت بعض چیزوں سے عمداً سکوت اختیار کیا ہے، لہٰذا ان سے بحث نہ کرو۔

۳۔ حضرت عوف بن مالک اشجعی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:
امت ستر سے زائد فرقوں میں تقسیم ہو جائے گی۔
"أعظمها فتنة على أمتي قومٌ يقيسون الأمور برأيهم،" (الحديث) [3]
یعنی میری امت پر سب سے بڑا فتنہ باز وہ گروہ ہوگا جو اپنی آرا سے قیاس کرے گا۔

رہے وہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین جن سے قیاس ثابت ہے تو وہ اسے دلیل شرعی قرار نہیں دیتے بلکہ ان کا یہ قول مشہور ہے کہ اگر ہم سے خطا ہو تو ہم اس سے بری ہیں۔

۴۔ حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے چار ناموں سے منع کیا ہے، اس کے بعد فرمایا:
"إنما هي أربع فلا تزيدوا عليه" [4]
یعنی یہ صرف چار ہیں ان پر زیادتی نہ کرو۔ یعنی قیاس نہ کرو۔

---

[1] صحيح البخاري: كتاب اللباس، باب الحرير للنساء، رقم الحديث (٥٨٤١)

[2] **حسن لغيره**. تفسير الطبري (٨٥/٧) سنن الدارقطني (٨٣/٤) المستدرك (٤/ ١١٥) الدر المنثور (٢/ ٣٣٦) جامع العلوم والحكم (ص: ٣٧٢) تفسير ابن كثير (٢/ ٦٣١) تفصیل کے لیے دیکھیں: غاية المرام (ص: ١٧)

[3] **ضعيف**. المستدرك للحاكم (٦٣٢٥)

[4] صحيح مسلم : كتاب الآداب ، باب كراهية التسمية بالأسماء ...، (٢١٣٦)

۵۔ قربانی کے متعلق جو روایت حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

چار قسم کے جانور قربانی میں جائز نہیں ہیں، سائل نے جب ان کے علاوہ دوسرے نقائص کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا:

"فما كرهت فدعه ولا تحرمه على أحد"[1]

یعنی جو تجھے اچھی نہ لگے اسے چھوڑ دو لیکن تم کسی پر اسے حرام قرار نہ دو۔

یہ ہیں وہ روایات جن سے حافظ ابن حزم نے قیاس کے ابطال پر استدلال کیا ہے۔

اس کے بعد صحابہ کرام اور تابعین کرام کے اقوال کو ذکر کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

۱۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے منقول ہے:

"أنه نهى عن المكايلة، قال مجاهد: يعني المقايسة "[2]

یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قیاس سے منع فرمایا ہے۔

ان کا ایک قول یہ ہے:

"قد وضحت الأمور وسنت السنن، ولم يترك لأحد متكلم إلا أن يضل عبد من عمد"

یعنی احکام شریعت سب روشن ہیں اور طریقے مقرر ہو چکے ہیں، اس میں کسی کے لیے کلام کی گنجائش نہیں رکھی گئی مگر یہ کہ کوئی عمداً گمراہ ہو جائے تو اس کا کیا علاج کیا جائے؟

۲۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں:

"العلم ثلاثة: كتاب الله الناطق، وسنة ما ضية، ولا أدري."

یعنی علم صرف تین ہیں (۱) اللہ کی کتاب ناطق (۲) سنت جاری شدہ (۳) میں نہیں جانتا یا مجھے علم نہیں۔[3]

---

[1] **صحيح**. سنن أبي داود: كتاب الضحايا، باب ما يكره من الضحايا (٢٨٠٢) سنن النسائي: كتاب الضحايا، باب ما نهي عنه من الأضاحي العوراء (٤٣٧٤)

[2] **ضعيف**. المدخل إلى السنن الكبرى (١/ ١٥٤) كتاب العلم لأبي خيثمة (٦٥) اس کی سند میں لیث بن ابی سلیم مختلط ہے۔

[3] جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٤٢٣)

۳۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ انھوں نے فرمایا:
"إن اللّٰه تعالیٰ بین... الخ" یعنی اللہ تعالی نے بیان کر دیا ہے۔
حافظ ابن حزم فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت کا بیان مکمل ہو چکا ہے، جس سے ابطالِ قیاس لازم آتا ہے۔
نیز عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ انھوں نے ایک مرتبہ حالات کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ تمھارے پسندیدہ احباب چلے گئے ہیں۔
"ثم یحدث قوم یقیسون الأمور برأیهم، فینهدم الإسلام و ینثلم"[1]
یعنی پھر ایک ایسی قوم آئے گی جو اپنی رائے سے امور میں قیاس کرے گی جس کی وجہ سے اسلام ختم ہو جائے گا۔

۴۔ حضرت جابر بن زید فرماتے ہیں کہ مجھے عبداللہ بن عمر ملے تو انھوں نے فرمایا:
اے جابر! تو بصرہ کے فقہاء سے ہے، کتاب صریح اور سنت کے علاوہ فتوی نہ دینا۔

۵۔ حضرت محمد بن جبیر بن مطعم فرماتے ہیں کہ قریش کے ایک وفد کے ساتھ میں ایک دفعہ حضرت معاویہ کے پاس تھا تو وہ کھڑے ہوئے اور حمد وثنا کے بعد فرمایا کہ مجھے یہ خبر پہنچی ہے کہ تم میں سے بعض لوگ ایسی باتیں بتلاتے ہیں جو نہ کتاب اللہ میں ہیں اور نہ ہی وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں، ایسے لوگ جاہل ونادان ہیں۔

۶۔ حضرت معاذ فتن کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:
" ویبتدع کلاما لیس من کتاب الله، ولا من سنة رسول الله صلی الله علیه وسلم، فإیاکم وإیاه، فإنها بدعة ضلالة، قالها ثلاث مرات"
یعنی وہ شخص ایسا کلام نکالے گا جو نہ کتاب اللہ میں ہوگا اور نہ اس کے رسول کی سنت میں، اس شخص سے اور اس کے کلام سے بچو، پھر تین مرتبہ فرمایا کہ یہ بدعت ضلالہ ہے۔

۷۔ حضرت محمد بن سیرین فرماتے ہیں:
"القیاس شؤم، وأول من قاس إبلیس فهلك."
یعنی قیاس شوم (بدبختی) ہے اور سب سے پہلے ابلیس نے قیاس کیا تو وہ ہلاک ہوگیا۔

---
[1] جامع بیان العلم وفضله (۳/ ۳۱٤) باب ماجاء في ذم القول في دین اللّٰه.

۸۔ زمانہ صحابہ کے مشہور قاضی شریح فرماتے ہیں:
"إن السنة سبقت قیاسکم" [1] یعنی بے شک سنت تمھارے قیاس پر سبقت لے گئی ہے۔

۹۔ حضرت مسروق فرماتے ہیں: "لا أقیس شیئا بشيء" [2] میں کسی شے کو کسی شے پر قیاس نہیں کرتا۔

۱۰۔ امام شعبی فرماتے ہیں: جب میں تمہیں کسی مسئلہ کا جواب دوں: "فلا تتبع مسألتك: أرأیت،" تو سوال کے پیچھے "أرأیتَ" (کیا تو نے دیکھا ہے؟ تمھاری رائے کیا ہے؟) نہ کہا کرو۔ [3]

اور انھی سے ایک قول یہ بھی منقول ہے:

"إیاکم والمقایسة، فوالذي نفسي بیده لئن أخذتم بالمقایسة لتحلن الحرام ولتحرمن الحلال... الخ"

''قیاس سے بچو اس ذات کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے اگر تم قیاس کرو گے تو حلال کو حرام اور حرام کو حلال کرو گے۔''

نیز فرمایا:

"السنة لم توضع بالمقاییس" سنت قیاس کے ساتھ مقرر نہیں ہوئی۔ [4]

نیز فرمایا:

"إنما هلکتم حین ترکتم الآثار، وأخذتم بالمقاییس" [5]

''اس وقت تم ہلاک ہو گئے جب تم نے قیاس کو لیا اور آثار کو چھوڑ دیا۔''

بلکہ وہ قائسین سے اس قدر برگشتہ تھے کہ ایک مرتبہ فرمایا:

---

[1] **صحیح**. جامع بیان العلم وفضله (ص: ٤٤٤) باب ما جاء في ذم القول في دین الله تعالیٰ (١٤٤٩)

[2] مصدر سابق (ص: ٣٦٠) باب نفي الالتباس في الفرق بین الدلیل والقیاس ...، (١١٧٠)

[3] مصدر سابق (ص: ٤٥٣، ٤٥٤) باب ما جاء في ذم القول في دین الله (١٥٠٢)

[4] مصدر سابق (ص: ٤٤٤)، برقم (١٤٥٠)

[5] **صحیح**. جامع بیان العلم وفضله (ص: ٤٤٣) باب ما جاء في القول في دین الله (١٤٤٣)

لقد بغّض إلي هذا المسجد هؤلاء الأرائيون فلهو أبغض إليّ من كناسة داري۔ : هؤلا ء صفافقة"[1]

اسی طرح خلیل بن احمد بھی قیاس کو باطل قرار دیتے تھے۔ امام ابوجعفر صادق کا قول اس باب میں مشہور ہے کہ جو انھوں نے امام ابوحنیفہ سے کہا تھا: "اِتق الله ولا تقس" اللہ سے ڈر اور قیاس نہ کر!

امام مالک سے تو اس باب میں متعدد اقوال ہیں۔ چنانچہ ابن وہب فرماتے ہیں کہ میں نے امام مالک سے سنا، وہ فرماتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے جو بات حجۃ الوداع میں فرمائی تھی اسے لازم پکڑو، اور وہ یہ تھی کہ کتاب اللہ اور اس کے رسول کی سنت پر اکتفا کرو، تم کبھی گمراہ نہیں ہوگے۔[2]

سفیان بن عیینہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام مالک سے اس شخص کے متعلق سوال کیا جو مدینہ سے یا میقات سے پہلے احرام باندھتا ہے تو انھوں نے فرمایا: یہ اللہ اور اس کے رسول کا مخالف ہے، مجھے دنیا میں اس کے فتنہ میں مبتلا ہونے کا اور آخرت میں دردناک عذاب ہونے کا ڈر ہے۔ پھر یہ آیت تلاوت کی:

﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖٓ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ﴾[النور: ٢٤/٦٣]

اور پھر میقات کی حدیث بیان فرمائی۔[3]

ابن وہب کا بیان ہے کہ امام مالک نے مجھے کہا کہ رسول اللہ ﷺ امام المرسلین اور سید العالمین تھے، ان سے بھی جب کسی چیز کے متعلق سوال کیا جاتا تو وحی آنے سے قبل اس کا جواب نہ دیتے۔

حافظ ابن حزم اس اثر کے بعد فرماتے ہیں:

"فإذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجيب إلا بالوحي، وإلا لم

---

[1] مصدر سابق (ص: ٤٥٢) برقم (١٤٩٦)

[2] **صحيح**. مستدرك حاكم (١/ ٩٣) برقم (٣١٨) نیز دیکھیں: صحيح الترغيب (٤٠)

[3] صحيح البخاري: كتاب الحج، باب مهل أهل الشام (١٥٢٦) و صحيح مسلم: كتاب الحج، باب مواقيت الحج (١١٨١)

يجب، فمن الجرأة العظيمة إجابة من أجاب في الدين برأي أو قياس أو استحسان أو احتياط أو تقليد إلا بالوحي وحده.“ الخ

کہ جب رسول اللہ ﷺ وحی کے علاوہ جواب نہیں دیتے تھے تو یہ کس قدر جرأت ہے کہ دین میں رائے یا قیاس یا استحسان یا احتیاط یا تقلید کے ساتھ جواب دیا جائے مگر صرف وحی کے ساتھ۔

امام وکیع فرماتے ہیں کہ انھوں نے امام ابوحنیفہ سے فرماتے ہوئے سنا:

”البول في المسجد أحسن من بعض قياسهم“

یعنی مسجد میں پیشاب کرنا ان کے بعض قیاس سے بہتر ہے۔

ان (ابوحنیفہ) سے یہ بھی قول منقول ہے:

”من لم يدع القياس في مجلس القضاء لم يفقه“

وہ فقیہ نہیں جو مجلس قضا میں قیاس کو نہ چھوڑے۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ان صریح اقوال سے پتہ چلتا ہے کہ دونوں قیاس کے منکر تھے اور جہاں کہیں ان سے قیاس منقول ہے تو اس سے مراد صرف رائے ہے۔ چنانچہ امام طحاوی نے امام ابوحنیفہ کا یہ قول نقل کیا ہے:

”علمنا هذا رأي، فمن أتانا بخير منه أخذناه۔“ (الإحكام: ٨/ ٣٦)

ہمارا علم رائے ہے، جو کوئی اس سے بہتر بات ہمیں بتلائے گا ہم اسے تسلیم کر لیں گے۔

یہ ہیں وہ نصوص و آثار جنہیں حافظ ابن حزم نے ”الإحکام“ میں بالاسناد ذکر کیا ہے، جن سے وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ قیاس کی تردید آیات و احادیث سے ثابت ہے اور صحابہ اور تابعین کرام تک یہ مسئلہ اسی طرح متفق علیہ رہا کہ قیاس باطل ہے، بالآخر جب تقلید کا زمانہ آیا تو قیاس نے احادیث و آثار کی جگہ اختیار کر لی۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”وهذا أمر إنما ظهر في القرن الرابع فقط مع ظهور التقليد، وإنما ظهر القياس في التابعين على سبيل الرأي والاحتياط والظن لا على إيجاب حكم به، ولا أنه حق مقطوع به... الخ“[1]

---

[1] الإحكام (٨/ ٣٨)

یعنی قیاس چوتھی صدی میں تقلید کے ظہور کے وقت ظاہر ہوا اور تابعین کا قیاس صرف رائے اور گمان پر مبنی ہوتا تھا، جسے وہ واجب العمل قرار نہیں دیتے تھے اور نہ ہی اسے یقیناً صحیح قرار دیتے تھے۔

اور اس کے بعد جو قیاس نے صورت اختیار کی اور فتوی کا دارومدار اسی پر ٹھہرا تو یہ اس کے صحیح ہونے پر دال نہیں بلکہ اس کے بطلان کی دلیل ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے باطل کے غلبہ اور حق کے چھپ جانے کی خبر دی ہے۔

چنانچہ حضرت ابو ہریرہ، ابن عمر اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے مروی ہے:

"إن الإسلام بدأ غريبا، وسيعود غريبا كما بدأ..."[1]

کہ اسلام غریب (مسافر) تھا اور عنقریب مسافر ہو جائے گا۔

اور قیاس چونکہ قرون ثلاثہ، جو مشہود لھا بالخیر ہیں، کے بعد غربتِ اسلام کے ایام میں رائج ہوا اس لیے یہ باطل ہے۔

آگے چل کر فرماتے ہیں کہ قیاس کے بطلان پر یہ بھی دلیل ہے کہ قائسین کے قیاس میں تناقض ہے، مثلاً تعلیلِ ربا میں قائسین کس قدر مختلف ہیں۔ اگر یہ منصوص علیہ ہوتا تو اس میں اختلاف نہ ہوتا، کیونکہ اللہ تعالی فرماتے ہیں:

﴿وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا﴾ [النساء: ٤/ ٨٢]

ان تمام استدلالات کے بعد فرماتے ہیں کہ عقلاً بھی قیاس کے مشروع ہونے کی کوئی دلیل نہیں۔ پھر ایک اعتراض کا جواب دیتے ہوئے اس بحث کو یوں ختم کیا ہے کہ اگر کوئی کہے:

"هل يجوز أن يتعبد الله تعالى بالقياس"

کیا قیاس سے اللہ تعالی ہم کو مکلّف کر سکتا ہے؟ یعنی ہم کو قیاس کرنے کا حکم دے سکتا ہے؟

تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ مندرجہ ذیل آیات اترنے سے قبل جائز تھا لیکن ان کے اترنے کے بعد اب حرام ہے اور وہ آیات یہ ہیں:

ا۔ ﴿وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٢٢/٧٨]

---

[1] صحيح مسلم، برقم (١٤٦، ٣٩٨٦) سنن الترمذي، برقم (٢٦٢٩)

۲۔ ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢/ ٢٨٦]

۳۔ ﴿وَ لَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَاَعْنَتَكُمْ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٢٠]

اور جب ہمیں جس بات کا علم نہیں ہے اس سے روکا گیا ہے تو یہ بھی جائز نہیں کہ قیاس کی ہم کو تکلیف دی گئی ہو جو تکلیف بالمحال کی قبیل سے ہے۔ [1]

ان سب دلائل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حافظ ابن حزم قیاس کا اس لیے انکار کرتے ہیں کہ دین کامل ہے، لہٰذا قیاس سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ دین میں داخل نہیں، لیکن اگر دین کے کامل ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ کلیات میں کامل ہے، یعنی شریعت نے بالقوہ تمام جزئیات کو بیان کر دیا ہے اور جو بسا اوقات جزئی کو بالفعل ظاہر کرنے کے لیے قیاس کی ضرورت پڑتی ہے (اور وہ قیاس بھی اس قسم کا ہوتا ہے کہ اگر دوسرے مخالف کو علم ہو تو وہ مخالفت نہ کرے یعنی قیاس جلی یا خفی میں) جو وجہ قیاس کو بیان کرنے کے بعد اس میں کسی قسم کا خفا نہیں ہوتا تو اس قسم کے قیاس کے خلاف کوئی دلیل نہیں۔ ہاں وہ قیاس خفی جس کی وجہ بیان کرنے کے بعد بھی کوئی پوری مناسبت معلوم نہیں ہوتی، جیسے عموماً قائسین کے قیاسات میں جو ایک دوسرے کے ساتھ بالکل متناقض ہیں اور ایک ہزار سال سے زائد عرصہ میں ان کے وجوہ بیان کرنے کے بعد بھی ان سے طبیعت میں اطمینان پیدا نہیں ہوتا تو ایسے قیاس کے بطلان میں ادلہ مذکورہ بالکل صادق آتی ہیں۔ اسی طرح جو قیاس نص کے خلاف ہو یا مجرد شبہ کی بنا پر ہو یا مناسبت غیر ظاہرہ کی وجہ سے ہو ان پر بھی ادلہ مذکورہ صادق آتی ہیں۔

قیاس پر دو اعتراضات:

قیاس پر سب سے قوی دو اعتراض ہیں:

۱۔ تناقض قیاسات۔

۲۔ وہ نصوص جو خلاف قیاس ہیں۔

حافظ ابن قیم نے اس اعتراض کی قوت محسوس کرتے ہوئے اپنی کتاب "إعلام الموقعين" [2]

---

[1] الإحكام (٨/ ٤٧)

[2] إعلام الموقعين (١/ ٣٨٣)

میں تقریباً ان تمام منصوص علیہ مسائل کو، جنہیں خلاف قیاس سمجھا جاتا ہے، قیاس کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، تاکہ یہ اعتراض رفع ہو جائے۔ عام طور پر جو اس کا جواب دیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ خلاف نص کا مطلب یہ ہے کہ جو قاعدہ استقراءِ جزئیات سے متحقق ہے حدیث اس کے خلاف ہے۔ جیسے وہ روزہ جس میں روزہ دار بھول کر کھا پی لے، اس کا روزہ باقی رہنا خلاف قیاس ہے، یعنی اس نص کے خلاف ہے جس میں یہ مذکور ہے: ”الفطر مما دخل“[1] یا ان ادلہ کے خلاف ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ روزہ کی حقیقت میں اکل وشرب سے رکنا داخل ہے۔[2] کیونکہ حقیقت کے فوت ہونے سے شے کالعدم ہو جاتی ہے، خواہ عمداً فوت ہو یا خطأً، جیسے وضو میں تین اعضاء کا دھونا اور سر کا مسح وضو کی حقیقت میں داخل ہے، ان چار چیزوں میں سے کسی ایک کو چھوڑنے سے وضو نہیں ہوتا خواہ عمداً چھوڑے یا بھول کر۔

جوازِ قیاس پر دلائل:

حافظ ابن حزم رحمہ اللہ نے قائلین قیاس کی طرف سے پچیس آیات کو پیش کیا ہے، جن سے استدلال کا ماحاصل یہ ہے کہ ان آیات میں جو احکام مذکور ہیں ان میں منصوص علیہ کے علاوہ غیر منصوص علیہ بھی اہل ظاہر اور اہل قیاس دونوں کے نزدیک شامل ہیں اور شمول کی وجہ قیاس کے علاوہ اور کوئی نہیں۔ اب ہم بالاختصار آیات کو مع حکم ومنصوص علیہ وغیر منصوص علیہ لکھ کر حافظ ابن حزم نے ان کا جو جواب دیا ہے اس کی طرف توجہ کریں گے:

	آیات	حکم	منصوص علیہ	غیر منصوص علیہ
ا۔	﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيْرِ﴾ [البقرہ: ۲/ ۱۷۳]	حرمت	لحم خنزیر۔	شحم خنزیر وجلد خنزیر

[1] صحيح البخاري: كتاب الصوم ، باب الحجامة والقيء للصائم، السنن الكبرى (۱/ ۱۱٦) یہ روایت موقوفاً صحیح ہے، مرفوعاً نہیں۔ دیکھیے: الضعيفة (۹۵۹)

[2] صحيح البخاري: كتاب الصوم ، باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسيا (۱۹۳۳) صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر (۱۱۵۵)

۲۔	﴿لَا تَأْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً﴾ [النساء: ٤/ ٢٩]	حرمت	اکل مال بالباطل	لبس ودیگر اشیاء کا استعمال بالباطل
۳۔	﴿فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ...﴾ [البقرة: ٢/ ٢٣٠]	تحلیل مطلقہ ثلاثہ	تحلیل بعد از تطلیق زوج ثانی	حلت بعد از وفاۃ زوج ثانی
۴۔	﴿وَ مِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ مَنْ اِنْ تَاْمَنْهُ ...﴾ [آل عمران: ٣/ ٧٥]	اداء امانت، عدم اداء امانت	قنطار دینار	زیادہ از قنطار کم از قنطار
۵۔	﴿وَّ اٰتَيْتُمْ اِحْدٰىهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَيْئًا﴾ [النساء: ٤/ ٢٠]	حرمت اخذ مہر	قنطار	زیادۃ یا کم از قنطار
۶۔	﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ ...﴾ [النساء: ٤/ ٢٣]	حرمت نکاح	امہات وبنات	جدات وبنات الاولاد
۷۔	﴿فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٤/ ٤٣]	اشراط تیمّم	عدم وجدان ماء	مع عدم وجدان قیمت ماء
۸۔	﴿اَمْ لَهُمْ نَصِيْبٌ مِّنَ الْمُلْكِ فَاِذًا لَّا يُؤْتُوْنَ النَّاسَ نَقِيْرًا﴾ [النساء: ٤/ ٥٣]	عدم ایتاء	نقیر	زائد از نقیر
۹۔	﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: ٤/ ٩٢]	اشتراط صیام	عدم وجدان غلام (رقبہ)	مع عدم وجدان قیمت رقبہ (غلام)
۱۰۔	﴿وَ اِذَا كُنْتَ فِيْهِمْ فَاَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلٰوةَ﴾ [النساء: ٤/ ١٠٢]	اباحتِ صلاۃ خوف مع جماعت	امامت رسول	غیر امامت رسول
۱۱۔	﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ اَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدة: ٥/ ٩٥]	جزاء صید برائے محرم	عمداً	خطأً

نمبر	آیت			
۱۲۔	﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ﴾ [بني إسرائيل: ١٧/ ٢٣]	حرمت	اف	مطلق ایذاء
۱۳۔	﴿لَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ﴾ [بني إسرائيل: ١٧/ ٣١]	حرمت قتلِ اولاد	وقت خشیتِ املاق	مطلقاً
۱۴۔	﴿وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٢٤/ ٤]	حد قذف	قذفِ محصنات	قذفِ محصنین
۱۵۔	﴿وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ﴾ [النور: ٢٤/ ٣١]	عدم وجوب ستر از بعض	سات محرم	کل محرم

باقی اکثر آیات بھی اسی نوع کی ہیں، جن کا جواب ابن حزم نے یہ دیا ہے کہ غیر منصوص علیہ کو دوسرے دلائل سے ثابت کریں گے اور بعض کو انھی آیات کے الفاظ سے نکالیں گے اور بعض آیات سے غیر منصوص علیہ مسئلہ کا استنباط بمنزلہ دلالۃ النص ہوتا ہے اور یہ (دلالت النص) اگر چہ قیاس میں داخل نہیں، مگر ابن حزم چونکہ اس کے بھی منکر ہیں اس لیے انھوں نے سب کے جواب میں لفظی دلائل کی طرف رجوع کیا ہے اور بعض کو فطرت کی طرف راجع کیا ہے، یعنی چہ علوم نظریہ کے منکر نہیں البتہ وہ یہ کہتے ہیں کہ منصوص علیہ اور غیر منصوص علیہ میں مساوات فطرت سے معلوم ہوتی ہے، بعض آیات، جن سے قائسین نے استدلال کیا ہے، چونکہ وہ دوسری نوع سے متعلق تھیں، اس لیے ہم انھیں علیحدہ ذکر کرتے ہیں:

۱۔ ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٤/ ٥٩]

جس سے استدلال یوں ہے کہ چونکہ یہاں اولی الامر کی اطاعت کا حکم ہے، تو لا محالہ ان کی اطاعت قیاس میں ہوگی، لیکن ابن حزم کہتے ہیں کہ ان کی اطاعت محض تبلیغ شریعت میں ہوگی۔

۲۔ ﴿وَ تِلْكَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَ مَا يَعْقِلُهَآ اِلَّا الْعٰلِمُوْنَ﴾ [العنكبوت: ٢٩/ ٤٣]

اس سے استدلال یوں ہے کہ اس آیت میں فکر کی مدح کی گئی ہے اور مثال ایک قسم کا

قیاس شبہ ہے۔ ابن حزم فرماتے ہیں کہ مثال تفہیم کے لیے ہوتی ہے نہ کہ اضافہ حکم کے لیے۔

۳۔ ﴿فَاعْتَبِرُوْا يَاُولِي الْاَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٥٩/ ٢]

وجہ استدلال یہ ہے کہ یہاں اعتبار کا حکم دیا گیا ہے اور اس اعتبار کے معنی یہ ہیں کہ اپنی حالت کو ان کی حالت پر قیاس کرو۔ اس کا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ اعتبار کے معنی یہاں تعجب کے ہیں۔

ان آیات کے علاوہ قائسین نے ان مقامات سے استدلال کیا ہے جہاں صرف تعلیل موجود ہے۔ ابن حزم نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ قیاس علت نہیں بلکہ سبب ہے، اور سبب اور علت میں فرق ہے، جیسا کہ ہم ذکر کر آئے ہیں، جس کا مقصد یہ ہے کہ وہ سبب اور علامت کے قائل ہیں البتہ علت کے منکر ہیں۔

اسی طرح جن آیات میں نشأۃ اخروی کو نشأۃ دنیوی پر قیاس کیا گیا ہے ان سے بھی قائسین نے استدلال کیا ہے، جس کا جواب انھوں نے یہ دیا ہے کہ وہ قیاس علت فقہی نہیں محض تفہیم کے لیے ہے، اور یہی جواب ان آیات کا دیا ہے جن میں امم ماضیہ کے واقعات بیان کر کے فرمایا گیا ہے:

﴿اَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ اُولٰٓئِكُمْ﴾ [القمر: ٥٤/ ٤٣]

ان جوابات کے علاوہ انھوں نے ایک عام جواب یہ بھی دیا ہے کہ جو قیاس قرآن وحدیث میں آچکا ہے وہ حق ہے اور اس کے سوا سب باطل ہے۔

بعض نے اشتقاق سے بھی استدلال کیا ہے لیکن اس کی دلیل صرف تشابہ حروف پر مبنی ہے جو قطعاً رائے، قیاس اور علت کی طرح نہیں۔ قرآن مجید میں ہے: ﴿وَ لَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُوْنَ﴾ [الأنبياء: ٢١/ ١٨] ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ﴾ [البروج: ٨٥/ ١٦] ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُوْنَ﴾ [الأنبياء: ٢١/ ٢٣]

یہ تمام آیات قیاس کو باطل قرار دیتی ہیں۔ قائسین کہتے ہیں:

"الحكيم من لا يفعل إلا لعلة صحيحة، والسفيه هو الذي يفعل لا لعلة، قالوا: إن الله تعالى لا يفعل إلا لمصالح عباده"[1]

---

[1] الإحكام (٨/ ١٢٠)

یعنی حکیم ہر کام علت صحیحہ کے مطابق ہی کرتا ہے اور بیوقوف بغیر کسی علت کے، اور اللہ تعالی نے افعال میں مصالح عباد کا لحاظ رکھا ہے۔

لیکن ابن حزم اس کے جواب میں لکھتے ہیں:

"هو أصل كل كفر وإلحاد ومستلزم لقدم العالم"❶

کہ یہی کفر والحاد کی اصل ہے جو قدم عالم کو مستلزم ہے۔

حافظ ابن حزم کا مسلک علت کے متعلق تو پہلے گزر چکا ہے کہ وہ اس کے منکر ہیں لیکن حافظ ابن قیم نے تعلیل کے مسئلہ میں معللین کو ترجیح دی ہے، جس کا مفصل بیان ہمارے رسالہ "تحفة الإخوان" (جو عقائد میں ہے) میں آ گیا ہے۔❷

اب ہم ان مسائل کا ذکر کرتے ہیں جو منصوص علیہ نہیں بلکہ قیاس وغیرہ سے اس کے ثبوت پر استدلال کیا گیا ہے، جو فریقین کے ہاں مسلم ہے اور ساتھ حافظ ابن حزم کے جوابات کا بھی ذکر کریں گے، اور سوال وجواب کی صورت میں ہونگے۔

سوال: امام کے فوت ہو جانے کے بعد امام یا خلیفہ مقرر کرنے پر نص نہیں ہے بلکہ صرف اجماع اس پر دال ہے۔

جواب: حدیث میں اطاعت ائمہ کے وجوب کا مسئلہ مذکور ہے اور بیعت کو لازم قرار دیا گیا ہے۔❸

جو اس بات پر دال ہے کہ خلیفہ بنانا واجب ہے، نیز امام کی صفات بھی احادیث میں مذکور ہیں۔❹

سوال: جو امیس (بھینس) کو بقر (گائے) پر قیاس کیا گیا ہے۔

جواب: بقر ان کو بھی شامل ہے۔

سوال: اہل مشرق کے لیے میقات ذات عرق قیاس سے مقرر کیا گیا ہے۔

---

❶ یہ الفاظ تو مجھے نہیں ملے۔ البتہ یہ الفاظ انھوں نے کہے ہیں: "وتكاد هذه القضية الفاسدة، التي جعلوها عمدة لمذهبهم وعقدة تنحل عنها فتاويهم، تكون أصلا لكل كفر في الأرض" (الإحكام: ٨/ ١٢٠)

❷ دیکھیں: تحفة الإخوان (ص: ١٠)

❸ صحيح مسلم: كتاب المغازي، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن ...، (١٨٥١)

❹ صحيح مسلم: كتاب المغازي، باب خيار الأئمة وشرارهم (١٨٥٥)

جواب: ذات عرق کا تقرر قیاس سے نہیں بلکہ حدیث سے بھی ثابت ہے۔ امام دارقطنی نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے بواسطہ حجاج بن ارطاۃ اور امام ابو داود اور نسائی نے حضرت عائشہ سے مرفوعاً اہل عراق کے لیے ذات عرق کا تقرر نقل کیا ہے۔ [1]

سوال: صدقہ فطر میں جو کے ایک صاع پر گندم کے نصف صاع کو قیاس کیا گیا ہے۔

جواب: ہم یہ قیاس صحیح تسلیم ہی نہیں کرتے۔

سوال: بعض مسائل اجماعیہ ایسے ہیں جن میں سوائے قیاس کے اور کوئی دلیل نہیں۔

جواب: ایسا امر ثابت نہیں بلکہ تقریری سنت سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔

سوال: ایجاب تعزیر یعنی تعزیر کو واجب قرار دینا صرف قیاس سے ثابت ہے۔

جواب: تعزیر قیاس سے نہیں نص سے ثابت ہے۔ [2]

سوال: مسافر کو جب قبلہ کی سمت معلوم نہ ہو تو اجتہاد سے قبلہ کو تلاش کر کے اس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنا بالاتفاق جائز ہے۔

جواب: اس اجتہاد اور اس حکم کا اشارہ قرآن مجید میں بھی ہے۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں:

﴿فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ﴾ [البقرة: ١٤٤]

اور یہ ظاہر بات ہے کہ شطر کو یعنی اس جانب کو مطالع اور مغارب اور عرض وغیرہ سے معلوم کریں گے جو قیاس نہیں بلکہ استعمال حواس وعقل ہے۔

سوال: قرآن میں ہے: ﴿خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣/٩] یعنی ان کے اموال سے صدقہ وصول کیجیے۔ گدھا تو حدیث سے مستثنیٰ ہے، [3] لیکن ثیاب کا استثناء کہیں مذکور نہیں اور نہ ہی ان میں زکوٰۃ کا کوئی قائل ہے۔

---

[1] **صحيح**. سنن أبي داود، برقم (١٧٣٩) سنن النسائي، برقم (٢٦٥٧) سنن الدارقطني، برقم (٢/ ٢٣٦) امام دارقطنی رحمہ اللہ نے بواسطہ حجاج بن ارطاۃ جو روایت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے، اس میں حجاج بن اُرطاۃ ضعیف ہے لیکن دیگر طرق سے یہ روایت صحیح ہے۔

[2] صحيح البخاري: كتاب الحدود، باب كم التعزير والأدب (٦٨٤٨) و صحيح مسلم (١٧٠٨)

[3] صحيح البخاري: كتاب المساقاة ، باب شرب الناس وسقي الدواب من الأنهار (٢٣٧١) صحيح مسلم : كتاب الزكوة ، باب إثم مانع الزكوة (٩٨٧) مسند أحمد بن حنبل (٢/ ٤٢٤)

جواب: حدیث میں ہے:

"إن أموالكم ودماءكم وأعراضكم حرام"[1]

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی دوسرے شخص کا بغیر اذن مال لینا حرام ہے، لہٰذا جس کی تعیین شریعت سے آئی ہے اس کا لینا جائز ہوگا۔ اور ثیاب کا نصاب وغیرہ کہیں مذکور نہیں اس لیے اس کا لینا بھی حرام ہوگا۔

سوال: تلف شدہ اشیاء کی قیمت، اسی طرح مہر المثل اور مقدار نفقہ میں قیاس ہی سے کام لیا جائے گا۔

جواب: قیاس نہیں بلکہ اس پر تو نص ثابت ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩٤]

"یعنی جو کوئی تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس پر اتنی زیادتی کرو جتنی اس نے کی ہے۔"

تو اس آیت میں ہر اس چیز کا بدلہ لینے پر نص ہے جس میں ضمان مثل واجب ہے، مثلاً کسی نے ایک شخص کا ایک ایسا کپڑا ضائع کر دیا جس کی قیمت سو دینار تھی تو اسے اس کے ہم مثل کپڑا دینا ہوگا، بعینہ یہی معاملہ مہر مثل وغیرہ میں ہوگا۔

سوال: جن جنایات میں نص نہیں وہاں قیاس سے کام لیا جائے گا۔

جواب: جن دیات وغیرہ میں نص یا اجماع نہیں ان میں فیصلہ کرنا باطل ہے اور اجماع کی صورت میں اگر جنایات کی مقدار میں اختلاف ہوگا تو فیصلہ اقل پر کیا جائے گا۔ انتهى ملخصاً[2]

یہ ہیں وہ اجماعی مسائل جنھیں قیاس سے ثابت کیا گیا ہے اور نص کے فقدان کا دعوی کیا گیا ہے لیکن حافظ ابن حزم نے انھیں نصوص ہی سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، جیسا کہ ابھی آپ دیکھ چکے ہیں۔ اس کے بعد انھوں نے آثار کا جواب دیا ہے جن سے جواز قیاس پر استدلال کیا گیا ہے، چنانچہ اس سلسلہ میں انھوں نے کافی تفصیل سے بحث کی ہے، ہم ان کا مقصود اختصار سے نقل کرتے ہیں:

---

[1] صحيح البخاري: كتاب العلم ، باب قول النبيﷺ: رب مبلغ أوعى من سامع (٦٧) صحيح مسلم ، كتاب القسامة ، باب تغليظ تحريم الدماء... (١٦٧٩)

[2] الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٧/ ١٣٠ـ ١٤٥)

۱۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ کی طرف جو کتاب لکھی تھی اس میں صاف الفاظ ہیں:

"فقس الأمور عند ذلك ثم اعمد إلى أشبهها بالحق"

یعنی جو مسائل قرآن وسنت سے نہ ملیں تو انھیں ان کی ہم مثل صورتوں میں قیاس کرو۔

حافظ ابن حزم فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس خط کی سند میں عبدالملک بن ولید بن معدان ہے، جو اپنے باپ سے روایت کرتا ہے، اور یہ دونوں باپ اور بیٹا ضعیف ہیں، عبدالملک متروک الحدیث ہے اور ولید مجہول ہے۔[1]

علامہ ذہبی میزان میں فرماتے ہیں:

"انفرد بحديث عمر رضي الله عنه في كتابه إلى أبي موسى أن يجتهد رأيه" (٤/ ٣٤٩)

یعنی ولید حضرت عمر کی اس کتاب کی روایت میں جو انھوں نے حضرت ابوموسیٰ کی طرف لکھی تھی، جس میں یہ ذکر ہے کہ اپنی رائے سے اجتہاد کرنا، منفرد ہیں۔

علاوہ ازیں حضرت عمر سے بسند صحیح قیاس کا انکار پہلے گزر چکا ہے، اور اس کتاب میں بسند صحیح قیاس کا بالکل ذکر نہیں۔

۲۔ اس سلسلہ میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی روایت بھی پیش کی جاتی ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں یمن کا گورنر مقرر کر کے بھیجا تو فرمایا: معاذ! معاملات کے فیصلے کیسے کرو گے؟ تو عرض کی کتاب اللہ سے، اور اگر کتاب اللہ سے کوئی صورت نہ ملی تو سنت رسول سے۔ آپ نے فرمایا: ''اگر کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں اس کا ذکر نہ ہو؟ تو عرض کی: "أجتهد رأيي" اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رضا مندی کا اظہار فرمایا۔[2]

حافظ ابن حزم اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

---

[1] الإحكام (٧/ ١٤٧) المحلى (١/ ٥٩) برقم (١٠٠)

[2] **ضعيف**. سنن أبي داود: كتاب القضاء، باب اجتهاد الرأي في القضاء (٣٥٩٢) سنن الترمذي: كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي (١٣٢٧) اس کی سند میں حارث بن عمرو مجہول ہے۔ اس حدیث پر سیر حاصل بحث کے لیے دیکھیں: الضعيفة (٨٨١)

اول: اس میں مغیرہ بن شعبہ "عن أناس عن أهل حمص" سے روایت کرتے ہیں، جو مجہول ہیں۔
ثانی: حارث بن عمرو اس کی سند میں مجہول ہے۔
ثالث: امام بخاری نے کہا ہے کہ حارث سے صرف یہی روایت مروی ہے جو صحیح نہیں۔[1]

اس کے بعد انھوں نے اس پر مفصل بحث کی ہے، جو قابل مراجعت ہے۔ اس ضمن میں انھوں نے ذکر کیا ہے کہ حضرت معاذ کی اس روایت میں اجتہاد کا ذکر ہے قیاس کا کوئی ذکر نہیں، زیادہ سے زیادہ اس میں رائے کا ذکر ہے لیکن قیاس اور رائے میں فرق ہے۔

اور اجتہاد کا ثبوت گو حدیث سے ثابت ہے، جیسے آنحضرت ﷺ سے مروی ہے:

"إذا حكم الحاكم فاجتهد، ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد، ثم أخطأ فله أجر"[2]

یعنی اگر حاکم کسی معاملہ میں اجتہاد کرے اور صواب کو پہنچ جائے تو دوہرا اجر ہوگا اور اگر خطا ہو جائے تو اسے ایک گناہ ثواب ہوگا۔

تو اس میں اجتہاد سے مراد قیاس یا رائے وغیرہ نہیں بلکہ اس کا اپنی طاقت کے مطابق حادثہ کے حکم کو قرآن وسنت سے تلاش کرنا ہے، اگر اسے حکم معلوم ہو گیا تو اسے دوہرا اجر ہوگا اور اگر حکم معلوم نہ ہو سکا تو اسے اس کی سعی وکوشش کا ایک اجر مل جائے گا۔

اس طرح کے نقلی دلائل کا جواب دینے کے بعد وہ عقلی ادلہ کی طرف بھی متوجہ ہوئے ہیں اور جو عقلی دلائل جواز قیاس پر پیش کیے جاتے ہیں ان کا جواب بھی دیا ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ نار غائب پر بھی ہم گرم ہونے کا حکم لگاتے ہیں اور یہ قیاس غائب علی الشاہد ہے، تو وہ فرماتے ہیں کہ لغت میں آگ کو حار (گرم) کہتے ہیں، اس لیے ہم نار غائب کو بھی گرم ہی کہتے ہیں۔[3]

اسی طرح انھوں نے ذکر کیا ہے کہ نصوص یا تو جلی ہیں یا خفی ہیں، اگر یہ تمام کی تمام جلی ہوتیں تو عالم اور جاہل میں کوئی فرق نہ ہوتا اور اگر تمام خفی ہوتیں تو انھیں سمجھا نہیں جا سکتا تھا۔ بایں

---

[1] الإحكام (٧/ ١١١، ١١٢)

[2] صحيح البخاري: كتاب الاعتصام، باب أجرالحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (٧٣٥٢)
صحيح مسلم: كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد ...، رقم الحديث (١٧١٦)

[3] الإحكام (٧/ ١٧٨)

وجہ یہاں قیاس کی ضرورت ہے تا کہ حکم جلی سے حکم خفی کو علیحدہ کیا جا سکے۔ تو اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ مقدمات بھی باطل ہیں، احکام تمام کے تمام جلی ہیں، البتہ بسا اوقات غفلت یا دیگر اسباب کی بنا پر مسئلہ ذہن میں نہیں ہوتا، جس سے اس کا خفی ہونا لازم نہیں آتا۔[1]

اب ہم قیاس کے متعلق ائمہ کرام کے مسلک کو ذکر کرنے کے بعد حافظ ابن حزم رحمہ اللہ کی اس بحث کو ختم کرتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا:

"الخبر المرسل والضعيف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى من القياس... قال: ولا يجوز الحكم بالقياس في الكفارات ولا في الحدود، ولا في المقدرات،" انتهى

یعنی حدیث، خواہ مرسل ہو یا ضعیف، قیاس سے بہتر ہے اور صحابی کا اثر بھی قیاس سے اولی ہے اور کفارات اور حدود و مقدرات میں قیاس جائز نہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ قیاس کے متعلق فرماتے ہیں:

"لا يجوز القياس مع نص القرآن أو خبر صحيح مسند فقط، وأما عند عدمهما فإن القياس واجب في كل حكم."

یعنی قرآن وسنت کے ہوتے ہوئے قیاس ممنوع ہے اور اگر قرآن وسنت نہ ہو تو ہر حکم میں قیاس واجب ہے۔

قاضی ابوالفرج اور ابوبکر، جو مالکیہ کے اکابرین سے ہیں، فرماتے ہیں:

"القياس أولى من خبر الواحد المسند، والمرسل." انتهى ما في الإحكام۔[2]

یعنی قیاس خبر واحد مسند اور مرسل سے بہتر ہے۔

قاضی ابوبکر اور ابوالفرج کا مطلب غالباً یہ ہے کہ جو قاعدہ جزئیات کتاب وسنت سے ثابت ہو، اس کے مقابلے میں خبر واحد حجت نہیں، لیکن یہ بھی درست نہیں ہے۔

استدلال اور حافظ ابن قیم رحمہ اللہ:

قیاس کے متعلق حافظ ابن حزم کا خیال تو آپ پڑھ چکے ہیں، اب ہم حافظ ابن قیم رحمہ اللہ

[1] الإحكام (٧/ ١١٠، ١١١)

[2] الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٧/ ٥٤)

کی رائے کا اظہار بھی مختصراً ذکر کرنا ضروری خیال کرتے ہیں، تاکہ بعد میں صحیح مسلک کی نشاندہی آسانی سے ہو سکے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ قیاس بھی اصول شریعت میں سے ایک اصول ہے، جس سے کوئی فقیہ استغنا کا اظہار نہیں کر سکتا اور اللہ تعالی نے قرآن مجید میں اس کی طرف راہنمائی فرمائی ہے۔ مثلاً نشأۃ ثانیہ کو نشأۃ اولی پر قیاس کیا ہے۔ ❶ اس طرح مرنے کے بعد زندگی کو زمین کی خشک سالی کے بعد تر و تازگی پر قیاس کیا ہے۔ ❷ یا جیسے حیات بعد الممات کو نیند کے بعد بیداری پر قیاس کیا ہے۔ ❸

ان کے علاوہ انھوں نے چند دیگر امثلہ اسی قسم کی ذکر کی ہیں اور کہا ہے کہ چالیس سے زائد اس قسم کی امثلہ قرآن مجید میں مذکور ہیں جن میں اشیاء کے متشابہ یا حکم میں متساوی ہونے کی وجہ سے ایک کو دوسری پر قیاس کیا گیا ہے۔ پھر فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی نے انسانی عقل میں یہ چیز ودیعت فرمائی ہے کہ وہ دو متماثلین میں برابری کا حکم لگاتا ہے اور ان میں تفریق کا انکار کرتا ہے، اور وہ (قائسین) یہ کہتے آئے ہیں کہ استدلال کا مدار دو ہم مثلوں میں برابری کرنے اور دو مختلفوں میں فرق کرنے پر ہے۔ جس کی چار قسمیں ہیں:

۱۔ معین سے معین پر۔
۲۔ معین سے عام پر۔
۳۔ عام سے معین پر۔
۴۔ عام سے عام پر۔

صورت اولی میں ملزوم سے لازم پر استدلال کرنا ہے، پس ہر ملزوم اپنے لازم پر دلیل ہے۔ اگر تلازم جانبین سے ہو تو ان میں سے ہر ایک دوسرے پر دلیل ہے اور اس کا مدلول ہے، اور اس کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ مؤثر سے استدلال اثر پر۔ ۲۔ اثر سے استدلال مؤثر پر۔
۳۔ ایک اثر کا استدلال دوسرے اثر پر۔

---

❶ [سورہ یٰس: ۳۶/ ۷۹]
❷ [الحج: ۲۲/۵]
❸ [الزمر: ۳۹/۴۲]

پہلے کی مثال جیسے آگ سے استدلال جلانے پر، دوسرے کی مثال جیسے جلنے سے استدلال آگ پر اور تیسرے کی مثال جیسے جلنے سے استدلال دھوئیں پر۔ پس تسویہ بین المتماثلین یہ ہے کہ ایک اثر کے ثبوت کا استدلال دوسرے اثر کے ثبوت پر کیا جائے اور قیاس فرق ایک اثر کے انتفا سے دوسرے اثر کے انتفاءِ پر یا انتفاءِ لازم سے انتفا ملزوم پر استدلال کرنے کا نام قیاس فرق ہے۔

حافظ ابن حزم رحمہ اللہ اس قسم کے استدلال اور دیگر عقلی استدلالات کے منکر نہیں بلکہ قیاس علت وشبہ کو شرعاً نہیں مانتے۔

دوسری قسم یعنی معین سے عام پر استدلال جیسے قوم عاد پر عذاب کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

﴿لَا يُرٰٓى اِلَّا مَسٰكِنُهُمْ كَذٰلِكَ نَجْزِى الْقَوْمَ الْمُجْرِمِيْنَ ۝ وَلَقَدْ مَكَّنّٰهُمْ فِيْمَآ اِنْ مَّكَّنّٰكُمْ فِيْهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَّاَبْصَارًا وَّاَفْـِٕدَةً فَمَآ اَغْنٰى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَآ اَبْصَارُهُمْ وَلَآ اَفْـِٕدَتُهُمْ﴾ [الأحقاف: ٤٦/ ٢٥، ٢٦]

وہ ایسے ہوگئے کہ ان کے مکانات کے علاوہ اور کچھ دکھائی نہ دیتا تھا، ہم مجرموں کو یوں ہی سزا دیا کرتے ہیں اور ہم نے ان لوگوں کو وہ قوت دی کہ تمہیں ان باتوں میں قدرت نہیں دی، ہم نے ان کو کان اور آنکھ اور دل دیے تھے لیکن ان کی کان اور آنکھیں اور دل کوئی کام نہ آئے۔

اس آیت میں گویا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر تم نے بھی ان کی طرح ہمارے نبی کی تکذیب کی تو تمہیں بھی اس قسم کے عذاب سے کوئی چیز بچا نہیں سکتی۔ اس کے بعد اس کی چند اور امثلہ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ صحیح قیاس بمنزلہ میزان ہے اور رہا صرف قیاس تو قرآن مجید نے نہ اس کی تعریف کی ہے اور نہ ہی اس کی مذمت کی ہے اور نہ اس کا حکم دیا ہے اور نہ ہی اس سے روکا ہے، سو یہ قیاس یا تو صحیح ہوگا یا مردود۔ قیاس صحیح تو بمنزلہ میزان ہے، جس کی تائید کتاب سے ثابت ہے، برعکس مردود کے کہ اس کی تائید کتاب وسنت سے بالکل نہیں ہوتی۔

قیاس کی تین قسمیں ہیں: ۱۔ قیاس علت ۲۔ قیاس دلالت ۳۔ قیاس شبہ

اول اور ثانی تو قرآن مجید میں مقام استدلال میں متعدد مقامات پر پیش کیے گئے ہیں اور ثالث کو

تفہیم کے لیے امثال کے رنگ میں پیش کیا گیا ہے اور اہل باطل سے بطور استدلال نقل کیا گیا ہے۔[1]

قیاس کے متعلق تین گروہ ہیں:

۱۔ منکرین علل و اوصاف مؤثرہ کہتے ہیں کہ شریعت میں دو متساویوں میں فرق کرنا اور مختلفوں کو جمع کرنا جائز ہے اور قیاس حرام ہے۔

۲۔ جو ادنی شبہ یا طرد یا علت سے دو چیزوں کو ملا دیتے ہیں ان کا خیال ہے کہ نصوص حوادث کو محیط نہیں بلکہ بعض نے تو غلو سے یہاں تک کہہ دیا ہے کہ نصوص میں عشر معشار احکام بھی نہیں، قیاس کی ضرورت نصوص سے کہیں زیادہ ہے اور اس پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ نصوص متناہی ہیں اور حوادث غیر متناہی۔

۳۔ بعض حکمت وتعلیل اور اسباب کے تو منکر ہیں مگر قیاس کے قائل ہیں، جیسے ابوالحسن الاشعری اور دیگر فقہاء، ان کا خیال ہے کہ علل صرف نشان اور علامت ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"إن علل الشرع إنما هي مجرد أمارات وعلامات محضة"

صحیح مذہب:

صحیح بات یہ ہے کہ نصوص جمیع احکام وحوادث پر محیط ہیں، اللہ تعالی اور اس کے رسول ﷺ نے ہمیں صرف قیاس ورائے پر نہیں چھوڑا بلکہ احکام کو بیان کر دیا ہے اور احکام کے لیے نصوص کافی ہیں اور جو قیاس صحیح ہوگا وہ حق اور مطابق نص ہوگا۔ اور دلیلیں صرف دو ہیں:

۱۔ کتاب۔ ۲۔ میزان

کبھی نص کی دلالت ذرا مخفی ہوتی ہے اور عالم کی اس تک رسائی نہیں ہوتی تو وہ قیاس کی طرف رجوع کرتا ہے، پھر وہ قیاس یا تو نص کے موافق ہوگا یا مخالف، اگر موافق ہو تو قیاس صحیح ہوگا ورنہ غلط اور فاسد۔[2]

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ گویا اس قیاس کا اقرار کرتے ہیں جو بمنزلہ دلالت نص ہے اور یہ دراصل قیاس نہیں، اسی لیے انھوں نے نفی واثبات کو جمع کر دیا ہے۔

---

[1] إعلام الموقعين (۱/ ۱۳۰۔ ۱۳۳)

[2] إعلام الموقعين (۱/ ۳۳۳۔ ۳۳۷)

مانعین قیاس کے اغلاط:

مانعین قیاس کو دراصل یہاں چار وجہ سے ٹھوکر لگی ہے:

۱۔ قیاس صحیح کو رد کرنا، خصوصاً جب اس کی علت پر نص موجود ہو۔ مثلاً جب کہا جائے کہ شراب حرام ہے کیونکہ یہ مسکر (نشہ آور) ہے تو یہ علت جن اشیاء میں موجود ہوگی وہ بھی کھانی پینی حرام ہوں گی، وغیر ذلک۔

۲۔ نصوص کو سمجھنے میں کوتاہی کرنا، نص کی دلالت حکم پر ہوتی ہے لیکن وہ کم فہمی کی بنا پر سمجھتے نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ صرف ظاہر لفظ کی دلالت کے سوا ایماء، تنبیہ اور اشارہ کا انکار کرتے ہیں۔

۳۔ استصحاب پر اس کے استحقاق سے زیادہ اعتماد کرتے ہیں، ایک منفی یا مثبت حکم کا اپنی حالت پر رہنا استصحاب کہلاتا ہے، اور اس کی تین قسمیں ہیں:

(i) استصحاب براءۃ اصلیہ: علمائے احناف میں سے بعض اسے دفع میں لیتے ہیں اثبات میں نہیں لیتے، اور اکثر اصحاب مالک وشافعی اور احمد رحمہ اللہ کسی کام کو پہلی حالت پر باقی رکھنے کے لیے لیتے ہیں، خواہ دفع میں ہو یا اثبات میں۔

(ii) استصحاب کی دوسری قسم یہ ہے کہ ایک ایسا وصف جو مثبت للحکم ہو اس کا ثابت رہنا جب تک اس کا خلاف ثابت نہ ہو، اور یہ حجت ہے، جیسے حکم طہارت اور حکم حدث ثابت رہتا ہے جب تک کہ اس کے خلاف ثابت نہ ہو۔ اس کی مثال یوں بھی سمجھیے کہ شکار جائز ہے، اب اس میں شکار شدہ جانور کا کھانا جائز اور درست ہے الا یہ کہ کوئی نص اس کے خلاف ہو۔ مثلاً فرمایا:

"إن وجدته غريقا في الماء فلا تأكله"[1]

یعنی اگر وہ جانور پانی میں ڈوب گیا ہے تو پھر نہ کھاؤ۔

یا اسی طرح شکاری کتے کا شکار حلال ہے مگر اس میں سے ایک صورت یہ مستثنیٰ کر دی کہ اگر تیرے کتے کے ساتھ اور کتے بھی ہوں تو پھر نہ کھاؤ، کیونکہ معلوم نہیں جس کتے کو تو نے بسم

---

[1] صحيح البخاري: كتاب الذبائح والصيد، باب الصيد إذا غاب عنه يومين أو ثلاثة (٥٤٨٤) صحيح مسلم: كتاب الصيد والذبائح، باب الصيد بالكلاب المعلمة (١٩٢٩)

اللہ پڑھ کر چھوڑا تھا اس نے اس کا شکار کیا ہے یا کسی دوسرے کتے نے۔[1]

(iii) حکم اجماع کا استصحاب: یہ امر مختلف فیہ ہے، بعض اسے حجت مانتے ہیں اور بعض نہیں مانتے، اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمّم کر کے نماز پڑھ سکتا ہے، اس کی اس نماز کی صحت پر اجماع ہے لیکن بعد میں نماز کے اندر ہی اس نے پانی کو دیکھ لیا، جو استصحاب کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ نماز درست ہے اور جو قائل نہیں وہ اسے درست نہیں مانتے۔ صحیح یہ ہے کہ یہ براءت اصلیہ کی قسم سے ہے، اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اس میں استصحاب سے استدلال تب ہوگا جبکہ انتفاءِ ناقل کا یقین ہو۔

۴۔ چوتھی غلطی یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے عقود وشروط اور معاملات جب تک ان پر صحت کی دلیل نہ ہو سب باطل ہیں، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ عبادات میں جب تک دلیل نہ ہو اصل بطلان ہے اور معاملات وشروط وغیرہ میں اصل صحت ہے، جب تک بطلان اور تحریم کی دلیل نہ ہو۔ ان دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالی کی عبادات صرف اسی طریقہ سے جائز ہیں جو اس نے اپنے انبیاء علیہم السلام کو سکھایا ہے اور عبادت چونکہ اللہ تعالی کا حق ہے، اس لیے حق یہی ہے کہ اس کی رضا مندی ہو اور اسے اس نے مشروع قرار دیا ہو، برعکس معاملات کے تو ان میں یہ صورت نہیں، ان میں اصل اباحت ہے الا یہ کہ ان کی ممانعت کا حکم ثابت ہو۔[2]

اصحابِ قیاس کے اغلاط:

اصحابِ قیاس نے پانچ وجہ سے اس میں خطا کی ہے:

۱۔ پہلی خطا یہ ہے جو کہتے ہیں کہ نصوص میں جمیع حوادث کا بیان نہیں ہے۔

۲۔ اکثر نصوص کا معارضہ رائے اور قیاس سے کرتے ہیں۔

۳۔ اکثر احکامِ شریعت کو خلاف قیاس قرار دیتے ہیں۔

---

[1] صحيح البخاري: كتاب الوضوء، باب إذا شرب الكلب في إناء أحدكم ...، (١٧٥) صحيح مسلم: كتاب الصيد والذبائح، باب الصيد بالكلاب المعلمة (١٩٢٩)

[2] إعلام الموقعين (١/ ٣٣٨- ٣٤٤)

۴۔ ایسی علل و اوصاف کا اعتبار کرتے ہیں جن کا شریعت نے اعتبار نہیں کیا اور ایسی علل و اوصاف کا انکار کرتے ہیں جن کا شریعت نے اعتبار کیا ہے۔

۵۔ نفس قیاس میں تناقض۔ [1]

نصوص محیط حوادث ہیں؟

ا۔ اس مسئلہ کی وضاحت دراصل ایک مقدمہ کی تفہیم پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ نصوص کی دلالت دو قسم پر ہوتی ہے: ا۔حقیقی ۲۔اضافی

ا۔ حقیقی تو وہ ہے جو متکلم کے مقصد وارادہ کے تابع ہے، اس میں اختلاف نہیں ہوتا۔

۲۔ اضافی جو سامع کے جودت ادراک وفکر اور صفاءِ ذہن، معرفت الفاظ ومراتب کے تابع ہوتی ہے، اور یہ ظاہر بات ہے کہ اس میں سامعین کے تفاوت کا اعتبار لازمی ہے، بعض بعض سے اُفقہ ہوتے ہیں، اس ثانی دلالت کی بنا پر نصوص محیط حوادث ہیں، اکثر مسائل ایسے ہیں جن میں سلف نے قیاس کیا ہے، حالانکہ ان میں نصوص موجود ہیں اور بعض مسائل میں ان کا قیاس نصوص کے خلاف ہے۔ [2]

---

[1] إعلام الموقعين (١/ ٣٤٩، ٣٥٠)

[2] مصدر سابق (١/ ٣٥٠، ٣٥١)

بدعت کی تمہید

(از افاداتِ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ مع الزوائد)

بدعت کے موجدین ہمیشہ اس میں کوئی نہ کوئی مصلحت مدنظر رکھ کر اس کو ایجاد کرتے ہیں، اگر وہ اس کے فساد کا اعتقاد رکھیں تو کبھی اس کا احداث نہ کریں، کیونکہ ایسی چیز عقلاً ونقلاً ہر طرح سے بری معلوم ہوتی ہے۔ جس چیز کو اہل اسلام مصلحت سمجھیں اس کے سبب و داعی کی طرف غور کرنا چاہیے، اگر اس کا وجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے بعد ہے اور وہ کسی قاعدہ جواز کے نیچے آجائے تو ایسے امر کا احداث جائز ہے، لیکن اگر اس کا سبب مقتضی آپ کے زمانے میں موجود تھا مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مانع کی بنا پر نہیں کیا اور وہ مانع آپ کی وفات کے ساتھ زائل ہوگیا تو اس کا احداث بھی جائز ہے، مگر جس کے لیے کوئی نیا مقتضی پیدا نہ ہو اور نہ کسی مانع کا زوال ہو یا حدوث مقتضی کا سبب بندوں کے گناہ ہوں تو ایسی صورت میں احداث بالکل جائز نہیں، کیونکہ جب مقتضی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اسی طرح بلا معارض موجود تھا لیکن آپ نے اس پر عمل نہیں کیا تو اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ مقتضی، جسے مصلحت سمجھ کر اہل بدعت، بدعت ایجاد کرتے ہیں، اس میں دراصل مصلحت مقتضی للحکم ہی نہیں، اور اگر مقتضی کا حدوث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بلا معصیت خلق ہو تو کبھی اس میں مصلحت ہوتی ہے۔ اگر علت میں اس کی کوئی نظیر منصوص علیہ موجود ہو تو فقہاء کے اس میں دو فریق ہیں:

۱۔ ایک فریق کا خیال ہے کہ جب تک نہی وارد نہ ہو اس کا کرنا جائز ہے۔ (مصالح مرسلہ کے قائلین کا یہی خیال ہے، بہرکیف مصالح مرسلہ میں بھی ایسے وصف کا ہونا ضروری ہے جس کا الغا شرعاً ثابت نہ ہو۔)

۲۔ دوسرے فریق کا خیال ہے کہ جب تک اس کے متعلق امر وارد نہ ہو اس کا کرنا منع ہے۔

(یہ خیال ان لوگوں کا ہے جو مصالح مرسلہ کے قائل نہیں، جیسے اہل ظاہر اور اکثر حنفیہ)
جو لوگ قیاس کے بالکل منکر ہیں، یعنی اہل ظاہر، تو ان کا خیال ہے کہ جب تک کوئی حکم شارع علیہ السلام کے لفظ یا فعل یا تقریر میں داخل نہ ہو اس وقت تک اسے ثابت نہیں کر سکتے اور جو لوگ قیاس کے قائل ہیں ان کا خیال ہے کہ شمول ظاہری ہو یا معنوی دونوں کے ساتھ حکم ثابت کر سکتے ہیں، مگر یاد رہے جس امر کا مقتضی آنحضرت ﷺ کے زمانے میں موجود ہو لیکن اس کے باوجود آپ ﷺ نے اسے مشروع قرار نہیں دیا تو اسے مشروع کرنا دین الٰہی کی تحریف ہے، جس پر تینوں فریق متفق ہیں، یعنی یہ امت کا اجماعی مسئلہ ہے۔

ایسے کام ان لوگوں کے ایجاد کردہ ہیں جو عموماً دین کے بدلنے کا باعث ہوتے ہیں، یعنی بادشاہ، بعض علماء، بعض صوفی اور بعض مجتہد مخطی۔ حدیث شریف میں ہے:

"إن أخوف ما أخاف على أمتي ثلاث: زلة العالم، وجدال منافق بالقرآن، والأئمة المضلين"[1]

سب سے زیادہ خطرناک خطرہ جس کا مجھے میری امت پر ہے تین چیزیں ہیں: عالم کی لغزش، منافق کا قرآن کے ساتھ جھگڑا اور گمراہ کن امراء۔

اس کی مثال عیدین کی اذان ہے کہ جب امراء نے اس کو نکالا تو اہل اسلام نے اس پر انکار کیا اور اس کے عدم جواز کی وجہ اس کے بدعت ہونے کے علاوہ اور کوئی نہیں۔ اگر یہ وجہ ممانعت نہ ہوتو اس کے جواز کی بابت کہا جاسکتا تھا کہ یہ اللہ کا ذکر ہے اور مخلوق خدا کو اس کی عبادت کی طرف دعوت دینا ہے۔ پس عموماتِ ادلہ جن میں ذکر اللہ اور دعوتِ خلق الی العبادت کا ذکر ہے، جیسے:

۱۔ ﴿اذْكُرُوا اللّٰهَ ذِكْرًا كَثِيْرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣/ ٤١] اللہ کو کثرت سے یاد کرو۔

۲۔ ﴿وَمَنْ اَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَاۤ اِلَى اللّٰهِ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾ [حم السجدة: ٤١/٣٣]

[1] مؤلف رحمہ اللہ نے یہاں دو حدیثوں کو جمع کر دیا ہے:
۱۔ "إن أخوف... منافق بالقرآن"۔ (طبراني كبير: ٢٠/ ١٣٨) اس کی سند میں عبدالحکیم بن منصور متروک الحدیث ہے۔ (مجمع الزوائد ١/ ١٨٦) اس لیے یہ روایت ضعیف ہے۔
۲۔ "الائمة المضلين" یہ الفاظ ابوداود (۴۲۵۲) اور ترمذی (۲۲۲۹) میں موجود ہیں اور اس کی سند صحیح ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: الصحيحة (١٥٨٢)

اور اس شخص سے کون اچھا ہوسکتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف دعوت دیتا ہے اور اچھا کام کرتا ہے؟

ان سے اس کا جواز بلکہ استحباب ثابت ہوتا ہے، اور اسے اذان جمعہ پر قیاس بھی کرتے ہیں لیکن ایسا نہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بدعت عموم ادلہ سے مستثنیٰ ہے۔ عیدین کی اذان کے بدعت حسنہ ہونے پر استدلال دیگر تمام بدعتوں سے قوی ہے لیکن اس کے باوجود سلف نے بالاتفاق اس پر انکار کیا ہے، جس سے ثابت ہوا کہ بدعت ثابت ہونے کے بعد عام ادلہ سے اس کے حسنہ ہونے پر استدلال نہیں کیا جا سکتا، جیسے عموماً بدعتی حضرات کرتے ہیں۔

اذانِ عیدین کے متعلق بھی یہی کہا جاتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا عیدین کی اذان کو باوجود مقتضی وعدم مانع کے بھی چھوڑ دینا یہ بھی آپ کی سنت ہے، جسے سنت ترکیہ سے تعبیر کرتے ہیں، جیسے آپ کا فعل سنت ہے اسی طرح آپ کا ترک بھی سنت ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشوریٰ: ٤٢/ ٢١]

''کیا ان کے لیے شریک ہیں جنھوں نے ان کے لیے ایسا دین مقرر کر دیا ہے جس کی اللہ نے اجازت نہیں دی؟''

پس جو شخص کسی شے کی طرف بلائے اور کہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل ہوتا ہے یا اس کو واجب کرے یا اس کو خود کرے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اسے مشروع نہیں کیا، تو گویا اس نے دین میں ایسی شے مقرر کی جس کا اللہ تعالیٰ نے اذن نہیں دیا اور جو اس کی اس امر میں پیروی کرے گا یا اسے درست تسلیم کرے گا تو وہ گویا دین میں اسے اللہ تعالیٰ کا (نعوذ باللہ) شریک سمجھتا ہے۔

قائسین کے تین گروہ:

۱۔ مناسب غریب کے قائل: ان کا خیال ہے کہ کسی وصف مناسب کا حکم کے ساتھ ذکر ہونا اس کی علیت کی دلیل ہے۔

۲۔ وصف مؤثر کے قائل: ان کا خیال ہے کہ مجرد مناسبت کافی نہیں بلکہ شرع میں اس کی تاثیر ثابت ہونی چاہیے۔ جب کسی منصوص میں ایسا وصف ہو جس کی تاثیر دوسری جگہ اس کی منصوص کی نظیر میں ظاہر ہو چکی ہو تو حکم منصوص کے لیے اس وصف کو علت قرار دیتے ہیں۔

۳۔ وصف منصوص کے قائل: ان کا خیال یہ ہے کہ حکم کی تعلیل ایسے وصف کے ساتھ ہونی

چاہیے جس کے متعلق شرع کی شہادت موجود ہو کہ اس حکم کی بھی علت ہے۔ جیسے بلی کے متعلق حدیث ہے:

"إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات"[1]

یعنی یہ نجس نہیں، یہ تم پر پھرنے والوں سے ہے۔

اس علت کو منصوص یا مومیٰ الیہا کہتے ہیں، اس کی مناسبت معلوم ہو یا نہ ہو اس کے موجب پر عمل کرنا تینوں مذکورہ فریق کے نزدیک جائز ہے۔ صرف یہ اختلاف ہے کہ یہ قیاس ہے یا نہیں؟ اور جب شریعت میں ایک حکم مذکور ہو مگر اس کی علت مذکور نہ ہو، البتہ اس کی نظیر یا نوع کی علت شریعت میں مذکور ہے، جیسے باپ کے لیے اپنی چھوٹی لڑکی کا نکاح کرنا جائز قرار دیا ہے، لیکن اس کی علت ذکر نہیں کی کہ آیا وہ بکارت ہے یا صغر؟ مگر دوسری جگہ چھوٹی لڑکی کے مال پر استیلاء باپ کے لیے صغر کی بنا پر جائز قرار دیا ہے تو کیا علت ولایتِ نکاح ''صغر'' کو قرار دیں گے، جیسے ولایت مال میں صغر کو علت قرار دیا ہے یا ولایت نکاح صغیرہ بکر میں علت بکارت کو قرار دیں گے؟ اس قسم کی علت کو علت مؤثرہ کہتے ہیں، کیونکہ شارع علیہ الصلاۃ والسلام نے اس علت کی تاثیر ایک جگہ بیان کر دی اور دوسری جگہ اس کی نظیر میں اس کی تاثیر سے سکوت اختیار کیا گیا ہے۔

درحقیقت یہ علت قیاس سے ثابت ہوگی نہ کہ نص سے، کیونکہ اس کا یہ مطلب ہے کہ جیسے یہ وصف وہاں مؤثر ہے ویسے ہی یہ وصف یہاں مؤثر ہے اور یہی قیاس کی حقیقت ہے۔ دو فریق تو اس کے قائل ہیں مگر تیسرا اس کا انکار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جب تک دلیل خاص یہاں نہ ہو اس وقت تک اس پر یہ حکم نہیں لگا سکتے، کیونکہ ایک نوع کے احکام کی علل مختلف بھی ہوسکتی ہیں اور یہاں سبر دلیل خاص کا کام دے سکتی ہے۔

اگر شارع علیہ الصلاۃ والسلام نے کہیں ایک حکم عائد کیا اور اس حکم کا مناسب وصف یہاں موجود ہو لیکن شارع علیہ الصلاۃ والسلام نے اس کی علیت کی تصریح نہیں کی اور نہ اس حکم کی نظیر میں علیت کا ذکر کیا ہو تو اس وصف کو مناسب غریب کہتے ہیں، کیونکہ اس کی نظیر شرع میں نہیں، جو فریق مصالح کا قائل

---

[1] **صحيح**. سنن أبي داود: كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة (٧٥) سنن الترمذي: كتاب الطهارة، باب ما جاء في سؤر الهرة (٩٢)

ہے وہ اس سے استدلال کرتا ہے اور دوسرے دو گروہ اس کی نفی کے قائل ہیں۔ یہ دراصل محض عقل سے بغیر دلالتِ شرع، علتِ شارع کا ادراک کرنا ہے، جیسے علت مؤثرہ میں شارع کے کلام سے علت معلوم ہوتی ہے۔ ❶

تنبیہ:

جب علت کے الغا کا فتوی شرع سے صادر ہو تو کسی کے نزدیک بھی قیاس جائز نہیں اور بدعت کسی مذہب میں بھی قیاس یا مصالح مرسلہ کے تحت نہیں آسکتی۔

بدعت کی حقیقت:

لغت میں بدعت ہر نئے کام کو کہتے ہیں اور اصطلاحِ شرع میں بدعت ہر ایسے نئے کام کا نام ہے جس کی شارع علیہ الصلاۃ والسلام نے اجازت نہیں دی۔ ❷

بعض علماء نے بدعت کو لغوی معنی میں لے کر اس کی تقسیم واجب، مستحب، حرام، مکروہ اور مباح کی طرف کی ہے۔ ❸ لیکن شرعی معنی کے اعتبار سے یہ تقسیم قطعاً درست نہیں کیونکہ شارع علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا ہے، جیسے کہ حدیث ہے: "کل بدعة ضلالة" ❹ ہر بدعت گمراہی ہے۔

نئے کام سے ہماری مراد وہ کام ہے جس پر کوئی شرعی دلیل نہ ہو، اور دلائل چار ہیں:

۱۔ کتاب ۲۔ سنت ۳۔ اجماع ۴۔ قیاس صحیح۔

اول اور دوم یعنی کتاب وسنت میں تو سب کا اتفاق ہے، ثالث اور رابع میں بھی تقریباً اتفاق ہی ہے، صرف اہل ظاہر قیاس کے منکر ہیں۔ ❺

شرعی دلیل نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا ثبوت بعینہ یا بوصفہ دلائل مذکورہ سے نہ ہو، وصف سے مراد وہ تحدید ہے جو انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے، جس کی تفصیل ان شاء اللہ آگے آئے گی۔

کتاب وسنت کے دلائل بعض عام ہیں اور بعض خاص، یہاں بدعت کی تائید کے لیے

---

❶ اقتضاء الصراط المستقيم (ص: ٣١٦۔ ٣٢٤)

❷ الاعتصام (١/ ٢٧) اقتضاء الصراط المستقيم (ص: ٣١٣)

❸ الاعتصام (١/ ١٣٦، ١٣٧) قواعد الأحكام (ص: ٤٧٧) فتح الباري (١٣/ ٢٥٣)

❹ صحيح مسلم: كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة (٨٦٧)

❺ الإحكام لابن حزم (٧/ ٥٣)

عمومات سے استدلال درست نہیں، کیونکہ وہ عمومات اپنے عموم پر باقی نہیں، جیسے نماز اور قراءتِ قرآن جنابت کی حالت میں ممنوع ہے۔[1] جس طرح یہاں دلیل خاص کی وجہ سے حرمتِ نماز اور قراءت قرآن ثابت ہے اور عمومات سے قرآن کی قراءت اور نماز کا جنابت کی حالت میں جواز ثابت نہیں کر سکتے، اسی طرح ان عمومات سے مستثنیٰ ہے، عمومات کو اس بدعت کے مقابلہ میں لا کر استدلال نہیں کر سکتے۔ ہاں لغوی معنی کے اعتبار سے بعض سنن کو بدعت کہہ سکتے ہیں اور اس صورت میں اس کی تقسیم حسنہ اور سیئہ کی طرف بھی کی جاسکتی ہے، جیسے صلوۃ تراویح کا جماعت سے پڑھنا[2] یا مانعین زکوۃ سے لڑائی کرنا[3] یا امراء کے عطیہ کو قبول نہ کرنا۔[4] یہ سب چیزیں سنت سے ثابت ہیں مگر لغۃً ان پر بدعت کا اطلاق ہوسکتا ہے۔[5] البتہ بدعت شرعی کی تقسیم حسنہ وسیئہ کی طرف درست نہیں، اور جو حدیث "من سن في الإسلام سنة حسنة" (جس نے اسلام میں اچھا طریقہ رائج کیا) کے الفاظ سے سنن دارمی میں ہے،[6] اس سے مراد بھی مشروع افعال ہیں، جنہیں لوگوں نے تساہل کی بنا پر چھوڑ دیا ہو، جیسا کہ حدیث کے شان ورود سے معلوم ہوتا ہے، جس کی تفصیل ان شاء اللہ آگے آئے گی۔

نیز یاد رہے کہ بسا اوقات ایک قید موضحہ ہوتی ہے، جیسے قرآن مجید میں ہے:

---

1. جنابت کی حالت میں قراءتِ قرآن سے ممانعت کے بارے میں کوئی صحیح روایت ثابت نہیں ہے، لہٰذا جنبی اگر قراءت کرنا چاہے تو کرسکتا ہے مگر یہ خلاف اولی اور مکروہ ہے۔ دیکھیں: الصحیحة (٨٣٤)
2. صحيح البخاري: كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان (٢٠١٢) سنن أبي داود: كتاب شهر رمضان، باب في قيام شهر رمضان (١٣٧٥)
3. صحيح البخاري: كتاب الإيمان، باب الحياء من الإيمان (٢٥) صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس...، (٢٢)
4. **ضعيف**: سنن أبي داود: كتاب الخراج، باب في كراهية الاقتراض في آخر الزمان (٢٩٥٨) اس کی سند میں سلیم راوی لین الحدیث اور "مطر" مجہول الحال ہے۔ دیکھیں: التقريب (ص: ٩٤٩) (٦٧٦١)
5. اقتضاء الصراط المستقيم (ص: ٣١٣ وما بعده)
6. صحيح مسلم: كتاب الزكوة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة (١٠١٧) سنن ابن ماجه: كتاب السنة، باب من سن سنة حسنة أو سيئة (٢٠٣) دارمی میں یہ الفاظ مجھے نہیں ملے۔

﴿اَشۡرَكُوۡا بِاللّٰهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهٖ سُلۡطٰنًا﴾ [آل عمران:۳/ ۱۵۱]

اب یہاں ﴿مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهٖ سُلۡطٰنًا﴾ کی قید احترازی نہیں، تا کہ شرک کی دو قسمیں ہوں کہ جس کے ساتھ کوئی دلیل ہو اسے شریک بنایا جا سکتا ہے ورنہ نہیں، بلکہ مقصود اس قید سے صرف ایضاح وبیانِ واقع ہے۔ اسی طرح حدیث:

"من ابتدع بدعة ضلالة"[1] میں جو لفظ "ضلالت" آیا ہے، اگر نعت یا بدل ہو تو یہ قید بھی اتفاقی ہے، نہ کہ احترازی، جس پر دلیل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے دوسری جگہ فرما دیا ہے: "کل بدعة ضلالة" کہ ہر بدعت گمراہی ہے۔ اسی طرح ایک حدیث میں بدعت ضلالہ کے بعد "لا یرضاها الله ورسوله" بھی ہے، جو فقط قید اتفاقی ہے، اگر قید اتفاقی نہ ہو تو لازم آئے گا کہ بعض بدعت ضلالت پر اللہ اور اس کا رسول راضی ہیں اور بعض پر راضی نہیں۔ وھو باطل

اور اگر اضافت ہو تو مضاف اور مضاف الیہ میں بعض جگہ دو مادے ہوتے ہیں، یعنی عام خاص مطلق کی نسبت ہوتی ہے اور بعض جگہ تباین کی اور بعض جگہ عموم خصوص من وجہ کی، تباین کی مثال جیسے حمار انسان، اور عام خاص مطلق کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱۔ اول جز و عام ہو اور ثانی خاص، جیسے یوم الاحد، یوم الخمیس، یوم الجمعہ

۲۔ اول جز و خاص ہو اور ثانی عام، اسے علماء نحو نے ممنوع قرار دیا ہے۔[2]

پس اس صورت میں "بدعت ضلالت" میں اول وثانی میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت لینی چاہیے، یہ نسبت تب صحیح ہو سکتی ہے جب بدعت کا معنی شرعی کی بجائے لغوی معنی لیا جائے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے "کل بدعة ضلالة" (ہر بدعت گمراہی ہے) فرمایا ہے، بایں وجہ یہاں بدعت ضلالت سے مراد بدعت لغوی لیں گے۔

الغرض بدعت کی تقیید ضلالت کے ساتھ علی سبیل الاضافت لغۃً تو جائز ہے مگر شرعاً جائز نہیں، پس اگر بدعت سے مراد یہاں بدعت شرعی ہے تو ضلالت کو نعت یا بدل بنایا جائے گا اور نعت محض بیان وصف کے لیے ہوگی نہ کہ تقیید وتقسیم کے لیے، کیونکہ اس کی تقسیم ممکن نہیں اور اگر

---

[1] **ضعیف**. سنن الترمذي (۲٦۷۷) اس حدیث کے راوی کثیر بن عبداللہ بن عمرو بن عوف المزنی کو بعض نے ضعیف اور بعض نے کذاب کہا ہے۔ دیکھیں: تقریب التھذیب (ص: ۸۰۸)

[2] عموم خصوص من وجہ میں اضافت درست ہے ممنوع نہیں۔ (نور پوری)

بدعت سے مراد معنی لغوی ہے تو اس صورت میں اضافت جائز ہے۔ لہٰذا بدعت کا اطلاق شرعاً یہاں لغوی معنی پر مجازی ہوگا، جیسے صلاۃ کا شرعی معنی ارکان مخصوصہ ہیں اور بعض جگہ صلوۃ سے مراد دعا ہوتی ہے۔[1] اور اس کا اطلاق شرعاً دعا پر مجاز ہے۔

اور حدیث: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"[2] سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جو چیز ہمارے امر میں یعنی دین میں نکالی جائے جو اس سے نہ ہو وہ مردود ہے۔

دین سے نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دین میں اس کا ثبوت نہیں ہے۔ اور ثبوت سے مراد ثبوت بعینہ ہو خواہ بوصفہ ہو، نہ یہ کہ کسی عموم کے نیچے داخل ہو۔ اس قسم کے امر (محدث) کی دو صورتیں ہوں گی، یا تو وہ امر محدث ایسا ہوگا جس کی نہی شرع میں بخصوصہ یا بعمومہ وارد ہوگی، یا یہ کہ جس کی نہی بخصوصہ وعمومہ بخبر احداث کے وارد نہیں ہوگی۔ شق ثانی کی دو صورتیں ہیں:

۱۔ جن کی حدود مقرر ہو چکی ہیں، انھیں احداث کے ساتھ تعبیر کیا جائے گا اور ان کو اسی صورت میں ادا کیا جائے گا، گویا ان کی حد بندی شرع میں نہیں کی گئی، مثلاً نماز کو بغیر سجدہ یا تشہد کے پڑھا جائے اور روزہ میں اکل وشرب کو جاری رکھا جائے۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ جن امور کی حد بندی نہیں ہوئی ان کی حد بندی کر دی جائے یا جو امور سرے سے شریعت میں ثابت نہیں انھیں ایجاد کیا جائے۔

یہ حدیث تمام امور کو شامل ہے، کسی امر کو بھی ہم مستثنیٰ نہیں کر سکتے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ بعض محدثات کے بطلان کی دو تین وجوہ ہوں گی اور بعض کی صرف ایک وجہ ہوگی۔ اور بعض نے جو یہ لکھا ہے کہ "ليس منه" میں جنس محذوف ہے، جس کے ساتھ "منه" کا تعلق ہے اور اس کے معنی یہ ہوں گے کہ جو شخص ہمارے دین میں ایسی شے نکالے گا جو قرآن وسنت کی جنس سے نہیں ہوگی وہ مردود ہے اور جنس چونکہ اپنے افراد کی انواع کو شامل ہوتی ہے لہٰذا جب جنس کی نفی ہوئی اور اس کا شمول نہ رہا تو وہ بھی قرآن وحدیث کی غیر اور مخالف ہوئی۔ اس عبارت میں جو سقم ہے وہ اہل علم پر مخفی نہیں:

---

[1] [التوبة: ٩/ ١٠٣]

[2] صحيح البخاري، برقم (٢٦٩٧) وصحيح مسلم، برقم (١٧١٨)

اول: جنس کو محذوف کہنا اور اس کا پتہ نہ دینا اور پھر لفظ جنس سے نفی جنس نکالنا بالکل لغو ہے، کیونکہ یہاں محذوف "ثابت" ہوگا یا "ثبت"۔ اول اسم فاعل کا صیغہ ہے اور دوسرا فعل ہے، انھیں جنس سے تعبیر کرنا بالکل جہالت اور ایک لغو بات ہے۔

ثانی: نفی، ثبوتِ محدث کی ہے، یعنی یہ محدث شریعت سے ثابت نہیں رہی، یہ بات کہ ثبوت کسی قسم کا نہیں، تو یہاں ثبوت سے مراد ثبوت شرعی ہے، یعنی قرآن وحدیث اور اجماع وقیاس صحیح سے اس کا بعینہ یا بوصفہ پتہ نہیں چلتا۔

ثالث: اور جو یہ کہا گیا ہے کہ جب جنس کی نفی ہوئی اور اس کا شمول نہ رہا تو وہ بھی قرآن کی غیر اور اس کے مخالف ہوئی۔ کس قدر فضول بات ہے، کیونکہ اگر جنس محدث کی نفی کی جائے، یعنی کہا جائے کہ محدث کا ثبوت بعینہٖ یا بوصفہ نہیں، تو اس سے جو مخالفت آپ سمجھ رہے ہیں نہی خاص وارد ہو تو کہاں لازم آتی ہے؟ اور قرآن وحدیث کے غیر ہونے میں تو کوئی شبہ نہیں اور غیر اور مخالف میں فرق ظاہر ہے۔ "الاثنان غیران" فلاسفہ کا مشہور ومعروف مسئلہ ہے اور مخالفت کے معنی جو آپ لے رہے ہیں وہ اس سے اخص ہیں، ہمارے نزدیک ہر بدعت شریعت کے مخالف ہوتی ہے۔

اسی طرح حدیث: "من صنع أمرا علی غیر أمرنا"[1] بھی عام ہے، ہر محدث کو شامل ہے، خواہ اس میں کوئی نہی خاص وارد ہو یا نہ ہو، اور جو امر محدث ہوگا وہ مضر ہوگا، کیونکہ اس میں صاحب شریعت کا مقابلہ اور اس کی مخالفت ہوگی، لہٰذا شریعت کے لیے مضر ہوگا اور جو امر شریعت کے موافق ہوگا وہ بہرحال جائز اور درست ہوگا۔

بدعت کی تعریف میں امام شافعی رحمہ اللہ اور دیگر ائمہ کرام کے اقوال:

امام شافعی رحمہ اللہ نے بدعت ضلالت اور بدعت محمودہ میں اگرچہ فرق کیا ہے لیکن ان کی تعریف سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان کی یہ تقسیم ہمارے مدعا ومقصود کے قطعاً مخالف نہیں۔ چنانچہ وہ بدعت ضلالت کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ما أحدث یخالف کتابا أو سنة أو أثرا أو إجماعا، فهذه بدعة الضلال."[2]

---

[1] **صحیح**. سنن أبي داود: کتاب السنة، باب في لزوم السنة (٤٦٠٦)

[2] فتح الباري (١٣/ ٢٥٣) حلیة الأولیاء (٩/ ١١٣)

یعنی جو محدث کتاب یا سنت یا اثر صحابی یا اجماع کے مخالف ہو وہ بدعت گمراہی ہے۔

اور بدعت محمودہ اور حسنہ کی تعریف یوں کرتے ہیں:

"وما أحدث من الخير لا يخالف شيئا من ذلك فهذه محدثة غير مذمومة"[1]

جو محدث ہو اور قران وسنت، آثار اور اجماع کے مخالف نہ ہو تو یہ محدث غیر مذموم ہے۔

یہاں انھوں نے بدعت ضلالہ کی تعریف یہ کی ہے کہ جو کتاب وسنت وغیرہ کے مخالف ہو، اور یہ تعریف ہماری سابقہ تقریر کی مؤید ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک بدعت شریعت کے مخالف ہوتی ہے، اس لیے کہ شریعت نے بدعت سے منع فرمایا ہے اور اس پر سخت وعید فرمائی ہے۔[2] لیکن اس کے باوجود بدعتی اسے ایجاد کرتا ہے، اس لیے وہ کتاب وسنت اور اجماع یا آثار صحابہ کے مخالف ہوگی، اور اس کی مخالفت کتاب وسنت اور اجماع یا آثار صحابہ سے بالکل ظاہر ہے، کیونکہ بدعت کو کسی نہ کسی نظیر سابق پر قیاس کیا جاتا ہے اور اس پر عمومات سے استدلال کیا جاتا ہے یا اسے مصالح مرسلہ کی مثل قرار دیا جاتا ہے، حالانکہ عمومات سے استدلال یہاں درست نہیں اور مصالح مرسلہ کے مثل ہونا ثابت نہیں بلکہ ان کے خلاف ثابت ہونا ظاہر ہوتا ہے، جیسے آئندہ ان شاء اللہ آئے گا۔

اور قیاس بالکل غلط ہے، کیونکہ وہ کفار کے قیاس کی طرح قیاس شبہ ہوتا ہے، جس کے بطلان کی شہادت شرعاً ہوچکی ہے، اور جو علت اہل بدعت سمجھتے ہیں اس کے الغا کا حکم بھی ہو چکا ہے۔ نیز شریعت کے علاوہ بدعت ہمیشہ سنت ترکیہ کے خلاف ہوتی ہے۔ پس ایسی صورت میں بدعت کی کتاب وسنت، اجماع یا آثار سے مخالفت تین وجوہ کے اعتبار سے ہے:

۱۔ اس لیے کہ بدعت کی تردید کتاب وسنت وغیرہ سے ہوچکی ہے، جیسا کہ ان شاء اللہ آگے آئے گا۔

۲۔ اس لیے کہ بدعت جس جزئی پر قیاس کی جاتی ہے وہ جزئی کتاب یا سنت میں ہوگی یا اجماع یا آثار صحابہ میں۔ اور چونکہ بدعت اور جزئی میں علتِ حکم مشترکہ نہیں ہوگی اس لیے بدعت اس جزئی کی علت میں مخالف ہوگی اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ بدعت قیاسی ہوگی۔

۳۔ اس لیے کہ بدعت سنت ترکیہ کے مخالف ہوتی ہے۔

---

[1] مصدر سابق.

[2] حدیث میں ہے: "إن الله احتجز التوبة عن صاحب كل بدعة" (تاريخ أصبهان، ص: ٩٥٩) السلسلة الصحيحه (١٦٢٠) اللہ تعالیٰ بدعتی آدمی کی توبہ قبول نہیں کرتا۔

بعض نے لکھا ہے کہ جنس کا یہ حال ہے (یعنی جو جنس "لیس منه" میں محذوف ہے) کہ وہ انواع وافراد کو شامل ہوتی ہے۔ لیکن یہ بالکل کوتاہ نظری وکم فکری کا نتیجہ ہے، انھیں یہ بھی معلوم نہیں کہ علم نحو میں جس کو جنس کہا جاتا ہے وہ جنس منطقی نہیں، تاکہ اس کی شمولیت انواع وافراد کو ہو، بلکہ بسا اوقات صنف کو جنس کے ساتھ بھی تعبیر کرتے ہیں، مگر یہ بات ملحوظ رہے کہ کسی شے کے ثبوت کا یہ معنی نہیں کہ وہ شے بجمیع مشخصاتہ موجود ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح ہم ادا کرتے ہیں اسی طرح ادا کرنے کی اجازت ہے، جب ایک فعل کی اجازت ہوگی تو اس کے جمیع مشخصات کی اجازت ہوگی۔ جن کی وجہ سے اس فعل کی عینیت میں خلل واقع نہ ہوگا اور عینیت میں ہر اس مشخص کو دخل ہے جس کی تشخیص سے حکم میں نفی نہ ہو، حکم سے یہاں مراد صحت وکمال ہے اور جس مشخص سے وجوداً وعدماً حکم صحت وکمال بدل جائے دراصل وہ مشخص ہی نہیں بلکہ ممنوع ہے، اس قسم کی تشخیص سے مامور بہ کی نوع سے وہ فعل نکل جاتا ہے اور بدعات میں ہمیشہ ایسا ہوتا ہے اور اس میں اس قسم کی تشخیص ہوتی ہے جسے مدارِ صحت وکمال سمجھا جاتا ہے، بخلاف دیگر امور کے جن میں اس قسم کی تشخیص نہیں ہوتی، جس پر مدارِ صحت وکمال ہو، اس قسم کے مشخصات سے عینیت میں خلل واقع نہیں ہوتا۔

مشخصات دو قسم کے ہوتے ہیں:

۱۔ وہ جو مدارِ صحت وکمال ہیں، جیسے فرائض وسنن۔

۲۔ وہ جو مدارِ صحت وکمال نہیں ہوتے، جیسے ان کے مختلف مدارج ومراتبِ وقوع کہ ان کو بخصوصہ صحت وکمال میں دخل نہیں، ہماری مراد عینیت سے یہی ہے۔

اول قسم کی تعیین سے عینیت میں خلل آتا ہے اور دوسری قسم سے اگر مشخص ہوتو اس میں کوئی حرج نہیں، اس سے عینیت میں کوئی خلل نہیں آتا۔ اب ہر قول وفعل اور اعتقاد کے لیے ضروری ہے کہ یا تو اس کی شرعاً نظیر ثابت ہو، اور ثبوت کے متعلق بتلایا گیا ہے کہ وہ کتاب وسنت اور اجماع سے ہو اور اجماع کے لیے سند کا ہونا بھی ضروری ہے، اس لیے ثبوت کے لیے اصل دو چیزیں ہیں: کتاب اور سنت۔

بعض علماء کا خیال ہے کہ جو امر خیر القرون میں بلا نکیر رائج ہوا ہو اسے بھی بدعت نہیں

کہہ سکتے، لیکن ان کا یہ مطلب نہیں کہ انھیں قرون ثلاثہ میں ابتداع کی اجازت تھی بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ قرون ثلاثہ میں چونکہ منکر کا رواج بلانکیر نہیں ہوسکتا، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ قرون ثلاثہ کے بعد کذب زیادہ پھیل جائے گا۔[1]

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرون ثلاثہ میں اس قدر کذب نہیں پھیلے گا، تو اس سے ظاہراً یہی ثابت ہوتا ہے کہ کوئی امر منکر اس زمانے میں رائج نہیں ہوسکتا، اور بدعت چونکہ امر منکر اور کذب ہے اس لیے یہ اس زمانے میں بلانکیر رائج نہیں ہوسکتی۔ البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ نادر طور پر کوئی منکر بلانکیر موجود ہو یا منکر کی کثرت اور اس پر انکار بھی کثرت سے ہو، ایسے امور کے لیے، جس کا رواج بلانکیر قرون ثلاثہ میں ہو، ادلہ مذکورہ میں سے کوئی نہ کوئی دلیل ہوتی ہے مگر جیسے اجماع کے لیے سند و داعی کا ہونا ضروری ہے اس کے لیے ہمیں اس کی دلیل تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، مگر بعض علماء نے جب یہ دیکھا کہ قرون ثلاثہ میں بلانکیر رائج ہونے والے امر کے لیے بھی دلیل ہونا ضروری ہے تو انھوں نے بدعت کی یہ تعریف کی:

"ما ابتدع من الأعمال ما لم يشرعه صلى الله عليه وسلم"[2]

یعنی ہر وہ نیا کام جسے آنحضرت ﷺ نے مشروع نہ کیا ہو۔

امام ہروی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"البدعة السيئة التي ليس لها من الكتاب والسنة أصل، وسند ظاهر أو خفي ملفوظ أو مستنبط."[3]

بدعت سیئہ وہ ہے جس کے لیے کتاب وسنت سے اصل اور سند ظاہر یا مخفی لفظوں میں یا مستنبط نہ ہو۔

اور بعض نے کہا ہے:

"إحداث مالم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو ما

---

[1] **صحيح**. سنن الترمذي: كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة (٢١٦٥) سنن ابن ماجه: كتاب الشهادات، باب كراهية الشهادة لمن لم يستشهد (٢٣٦٣)

[2] مجموع الفتاوى (٤/ ١٠٧، ١٠٨)

[3] مجالس الأبرار مع تنقيح الأنظار (ص: ١٢٤) فتح الباري (١٣/ ٢٥٣)

أحدث بعد النبي صلى الله عليه و سلم"❶

یعنی جس کا وجود آنحضرت ﷺ کے زمانے میں نہ ہو یا جو چیز نبی ﷺ کے بعد نکالی جائے اسے بدعت کہتے ہیں۔

زین العرب نے بدعت کی یہ تعریف کی ہے:

"البدعة ما أحدث من غير قياس أصل من أصول الدين"❷

بدعت وہ ہے جو اصول دین (یعنی کتاب وسنت واجماع وقیاس) پر قیاس کے علاوہ کوئی چیز نکالی جائے۔

چونکہ بدعت شرعی کی تعریف کی جا رہی ہے اور جس اصطلاح میں کلام ہو اس اصطلاح کا ذکر کرنا ضروری نہیں ہوتا اس لیے بعض نے دین کا لفظ ذکر نہیں کیا، کیونکہ جو چیز دین ہو گی وہی بدعت شرعی ہوگی، لہٰذا اب دین کا ذکر ضروری نہیں، جیسے کوئی لغوی کسی لفظ کا معنی بتلاتا ہے تو ہر لفظ کے ساتھ یہ نہیں کہتا کہ عربی زبان میں یا فلاں زبان میں اس کا یہ معنی ہے بلکہ وہ مطلقاً اس کا مفہوم و معنی ذکر کرتا چلا جاتا ہے۔

چونکہ بدعت کتاب وسنت یا اجماع یا آثار صحابہ کے مخالف ہوتی ہے اس لیے امام شافعی رحمہ اللہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے:

"ما أحدث يخالف كتابا أو سنة أو أثرا أو إجماعا، فهذه بدعة الضلال"❸

ایسی ایجاد کردہ چیز جو کتاب یا سنت یا اثر یا اجماع کے مخالف ہو تو یہ بدعت ضلال ہے۔

بعض فقہاء نے اس کی یہ تعریف کی ہے:

"البدعة الممنوعة ما يكون مخالفا لسنة أو لحكمة شرعية."❹

یعنی بدعت ممنوعہ وہ ہے جو سنت یا حکمت شرعیہ کے مخالف ہو۔

حکمت شرعیہ کی مخالف سے مراد یہ ہے کہ وہ مسئلہ قیاس سے بھی ثابت نہ ہو۔

---

❶ قواعد الأحكام (٢/ ١٧٢)

❷ البدعة، تحديدها وموقف الإسلام منها (ص: ١٩٧)

❸ فتح الباري (١٣/٢٥٣)

❹ مجالس الأبرار مع ترجمتها مطالع الأنظار (ص: ١٢٤) كشف الباحث عن حقيقة البدع والحوادث (ص: ١٥، ١٦)

اور بعض نے کہا ہے:

"هو الزيادة في الدين أو النقصان منه الحادثان بعد الصحابة بغير إذن من الشارع لا قولا ولا فعلا ولا صريحا ولا إشارة." [1]

دین میں بدعت اس زیادتی یا نقصان کو کہتے ہیں جو زمانہ صحابہ کے بعد شارع علیہ السلام کی اجازت کے بغیر نکالی جائے اور اس کے لیے اجازت نہ قولاً ثابت ہو نہ فعلاً اور نہ صریحاً اور نہ ہی اشارۃً۔

اس تعریف میں زمانہ صحابہ کو بھی شامل کیا گیا ہے، جس کا مطلب یہ نہیں کہ صحابہ کرام کے زمانے میں بدعت پیدا نہیں ہوسکتی۔ بدعتِ خوارج وارجاء اور اس قسم کی متعدد بدعات صحابہ ہی کے زمانے میں رائج ہوئیں تھیں، بلکہ اس کا یہ مطلب ہے کہ صحابہ کرام کا جس پر اتفاق ہو یا کسی امر کا زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں بلا نکیر رائج ہو جانا بدعت نہیں، جیسے کہ حدیث "ما أنا عليه وأصحابي" [2] سے معلوم ہوتا ہے۔ ہاں جو کام صحابہ کرام کے زمانے کے بعد بلا اذن شرعی رائج ہوگا وہ بدعت ہوگا۔ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ قرون ثلاثہ میں جو کام بلا نکیر رائج ہو جائے وہ بدعت نہیں ہوگا، لیکن اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں بھی بدعت کا وجود ہوسکتا ہے مگر اس تعریف میں "بلا إذن من الشارع" کی قید موجود ہے، جس کی بنا پر قرون ثلاثہ کے رواج خارج ہو جائیں گے، کیونکہ قرون ثلاثہ میں کسی کام کے بلا نکیر رائج ہونے پر کسی نہ کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے، لہٰذا وہ بلا اذن بھی نہ رہا۔ اور یہی حال صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانہ کا ہے، مگر صحابی کا ذکر چونکہ اکثر روایات میں آیا ہے اس لیے ان کی تعریف میں بیان کر دیا گیا ہے، یعنی ان کا ذکر محض عزت وتکریم کی بنا پر ہے، ورنہ "بلا إذن من الشارع" ایسی قید ہے جس میں صحابہ کا زمانہ بھی شامل ہے، لیکن ان کے زمانے میں جو امر بلا نکیر رائج ہو اس کے لیے لامحالہ اذن شرعی بھی موجود ہوگا۔

بہر صورت ان تعریفوں میں کوئی تناقض نہیں، بلکہ بعض نے تو زمانہ نبوی کی قید بھی نہیں لگائی۔ چنانچہ محقق شاطبی فرماتے ہیں:

---

[1] مجالس الأبرار (ص: ١٢٤) كشف الباحث (ص: ١٥)

[2] **حسن**. سنن الترمذي: كتاب الإيمان، باب افتراق هذه الأمة، رقم الحديث (٢٦٤١)

"طريقة في الدين مخترعة تضاهی الشريعة يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه"[1]

یعنی بدعت دین میں ایسے ایجاد شدہ طریقہ کو کہتے ہیں جو شریعت کے مشابہ ہو اور اس پر عمل کرنے کی غرض عبادت الٰہی میں مبالغہ ہو۔

دین کی قید سے امور دنیا نکل جاتے ہیں اور ''شریعت کے مشابہ ہونے'' کی قید سے وہ امور نکل جاتے ہیں جن کی وجہ سے شریعت کی مشابہت لازم نہ آتی ہو، جیسے کسی دینی کام کی تحقیق کرنا، اس کے منافع دنیوی پر غور کرنا، اور ''اس پر عمل کرنے کی غرض عبادت الٰہی میں مبالغہ ہو۔'' کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالی نے شریعت مطہرہ کو کامل کر دیا ہے اور انسان کے جمیع اعضاء ظاہری و باطنی، جن سے افعال اختیار یہ صادر ہوتے ہیں، کے لیے وظائف مقرر کر دیے ہیں اور ہر ضروری بات کا ذکر کر دیا ہے، اب بدعت کو ہوا دینے والے یا ایجاد کرنے والے اسی پر بس نہیں کرتے بلکہ ان کا خیال یہ ہوتا ہے کہ صرف ان پر عمل کرنے سے عبادت کا حق ادا نہیں ہوتا، اسی بنا پر وہ بدعت کو ایجاد کرتے ہیں۔ اور ایک تعریف یہ کی ہے:

"طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشريعة يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية"[2]

بدعت دین میں ایسے ایجاد شدہ عمل کو کہتے ہیں جو شریعت کے مشابہ ہو اور اس پر عمل کرنے کی غرض ایسی ہو جیسی طریقہ شرعیہ پر عمل کرنے سے ہوتی ہے۔

یعنی اس سے غرضِ تعبد کوئی ضروری نہیں، اب اس تعریف کے تحت عبادات و عادات دونوں میں بدعت ہو سکتی ہے، خواہ عادات میں بوجہ تعبد ہو یا بوجہ تعبد نہ ہو۔ اگرچہ اس تعریف کو تعبدی امور پر حمل کیا جا سکتا ہے، کیونکہ عادات میں بھی من وجہ تعبد پایا جاتا ہے لیکن پہلی تعریف اس سے بہتر ہے۔

شاہ اسماعیل شہید رحمہ اللہ نے تعریف میں قرون ثلاثہ کی قید بڑھائی ہے۔ فرماتے ہیں:

''بدعت اس زیادتی و نقص کو کہتے ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نہ خود ہو اور

---

[1] الاعتصام (۱/ ۲۸)

[2] الاعتصام (۱/ ۲۸)

نہ اس کی نظیر ہو، اور اس کا موجد اسے آخرت میں مفید سمجھ کر اس پر کار بند ہو یا مضر جان کر اس سے اجتناب کرتا ہو یا کسی معاملہ یا عبادت کے لیے رکن وشرط یا لازم قرار دے کر پابندی کرے، خواہ زیادتی ونقص اصل کام میں ہو یا اس کی تحدید میں یا اس کے موقع میں۔''

اس تعریف کا ماحصل یہ ہے کہ دین میں زیادتی یا نقص، جسے دین میں سمجھا جائے اور دراصل وہ دین سے نہ ہو، وہ بدعت ہے۔ اور قرون ثلاثہ کی قید صرف اس لیے ہے کہ جو امور قرون ثلاثہ میں بلا نکیر رائج ہوں گے ان کے جواز کی کوئی نہ کوئی دلیل ضرور ہوگی، جیسے تتبع واستقراء سے پتہ چلتا ہے، اگرچہ ان کے جواز کے لیے تو اس دلیل کی ضرورت ہے جس سے ان کو نکالا گیا ہے، مگر علم جواز کے لیے ان امور کا قرون ثلاثہ میں بلا نکیر رائج ہونا کافی ہے، جیسے کسی مسئلہ پر اجماع کے لیے داعی کا ہونا ضروری ہے اور درحقیقت نفس مسئلہ کے لیے وہ داعی ہی دلیل ہے مگر اجماع کے داعی کی تلاش ضروری نہیں اور اگر داعی کا ہمیں علم نہ بھی ہو تو صرف اجماع کو دیکھ کر ہم مسئلہ کو صحیح کہہ سکتے ہیں۔ یا جیسے اگر کوئی صحابی قرآن مجید کی تفسیر کے متعلق ایسی بات کرے جس میں قیاس کو دخل نہ ہو یا دین میں ایسی بات کہے جو قیاس سے برتر ہے اور وہ صحابی اسرائیلی قصص بھی اخذ کرنے والا نہ ہو تو اس کا وہ قول بلا نکیر حجت ہوگا۔ اگرچہ اس کی حجیت ذاتی نہیں یعنی اس لیے وہ حجت نہیں کہ صحابی کا قول ہے، بلکہ اس لیے کہ حجت اصلیہ یعنی کتاب وسنت سے ماخوذ ہے۔ اگرچہ اس کے قول کا ماخذ کوئی نہ کوئی ہے اور ہمیں اس ماخذ کا علم نہیں تو ایسے موقع پر صرف قول صحابی سے استدلال کر سکتے ہیں۔ یہی حال قرون ثلاثہ کا ہے، صرف اتنا فرق ہے کہ صحابی کا قول حکماً مرفوع ہے اور رواج قرون ثلاثہ جو بلا نکیر ہے کسی نہ کسی دلیل کا پتہ دیتا ہے اور اس دلیل کے متعلق ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ امت کو اس کا علم ہے، کیونکہ شریعت کی حفاظت کا ذمہ خود اللہ تعالیٰ نے لیا ہے مگر بسااوقات اس دلیل میں فی نفسہٖ رواج کے قطع نظر احتمالات جاری ہو سکتے ہیں، مگر رواج کے ہوتے ہوئے احتمالات مفقود ہو جاتے ہیں، تو وہ دلیل ظنیت سے نکل کر قطعیت کی طرف آجاتی ہے، جیسے بعض احادیث بوجہ سند ضعیف ہوتی ہیں مگر اجماع کی تائید سے وہ صحیح قرار پاتی ہیں۔[1]

[1] مثلاً: ''هو الطهور ماؤه والحل ميتته'' (الاستذكار: ١/ ٩٨)

اب مولانا اسماعیل شہید رحمہ اللہ کی تعریف سمجھنے کے لیے چند احادیث مع شرح انھی کے الفاظ میں نقل کی جاتی ہیں تاکہ ان کے الفاظ سمجھنے میں مدد ملے۔

١۔ ”عن العرباض بن سارية رضي الله عنه قال: صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم، ثم أقبل علينا، فوعظنا موعظة بليغة، ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب، فقال قائل: يا رسول الله! كأن هذه موعظة مودع، فما ذا تعهد إلينا ؟ فقال: أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن عبدا حبشيا، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافا كثيرا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة“[1] (رواه أبو داود وأحمد والترمذي وابن ماجه)

عرباض بن ساریہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دن نماز پڑھائی، پھر ہماری طرف متوجہ ہو کر ہمیں ایسا موثر وعظ کیا جس سے آنکھیں اشکبار ہوگئیں اور دل دہل گئے، تو ایک کہنے والے نے کہا: یا رسول اللہ! یہ وعظ آخری معلوم ہوتا ہے، ہمیں کوئی وصیت فرما دیں؟ تو آپ نے فرمایا: تمھیں اللہ کے ڈر اور امیر کی اطاعت کی وصیت کرتا ہوں، اگرچہ وہ حبشی غلام ہی کیوں نہ ہو۔ جو تم میں سے زندہ رہے گا وہ عنقریب بہت اختلاف دیکھے گا، تو میری اور خلفاء راشدین مہدیین کی سنت کو لازم پکڑو اور اس کے ساتھ چنگل مارو اور دانتوں سے مضبوط پکڑو، اور محدث کاموں سے اپنے آپ کو بچاؤ، ہر محدث (نیا کام) بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے۔ انتھی، اسے احمد، ابو داود، ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے۔

٢۔ ”عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

---

[1] **صحيح**. سنن أبي داود: كتاب السنة، باب في لزوم السنة (٤٦٠٧) سنن الترمذي: أبواب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدعة (٢٦٧٦) سنن ابن ماجه: كتاب السنة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين (٤٣) مسند أحمد (٤/ ١٢٦، ١٢٧) برقم (١٧١٤٤، ١٧١٤٥)

من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد" متفق عليه[1]

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو ہمارے اس کام میں (یعنی دین میں) ایسی بات نکالے گا جو اس سے نہیں وہ مردود ہے۔

٣۔ "عن أنس بن مالك رضي الله عنه يقول: جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، يسألون عن عبادة النبي صلى الله عليه وسلم، فلما أخبروا، كأنهم تقالوها، فقالوا: وأين نحن من النبي صلى الله عليه وسلم؟ قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر! فقال أحدهم: أما أنا فأنا أصلي الليل أبدا، وقال آخر: أنا أصوم الدهر، ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النساء، فلا أتزوج أبدا، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله إني لأخشاكم لله، وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني" متفق عليه[2]

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ تین شخص آنحضرت ﷺ کی بیویوں کے پاس آئے اور وہ نبی ﷺ کی عبادت کے متعلق سوال کرتے تھے، جب انھیں خبر دی گئی تو انھوں نے اس کو کمتر جانا۔ پس انھوں کہا کہ ہم پیغمبر ﷺ جیسے نہیں، اللہ تعالیٰ نے تو ان کے اگلے پچھلے تمام گناہ معاف فرما دیے ہیں، تو ایک نے کہا میں ساری رات ہمیشہ نماز پڑھا کروں گا۔ دوسرے نے کہا میں ہمیشہ روزے رکھوں گا اور تیسرے نے کہا میں عورتوں سے علیحدہ رہوں گا۔ آنحضرت ﷺ کو اس کی خبر ہوئی تو ان کے پاس آئے اور فرمایا تم ہی نے یہ اور یہ بات کہی ہے؟ خبردار! میں تمھاری نسبت اللہ سے زیادہ ڈرنے والا اور متقی ہوں، مگر میں روزے بھی رکھتا ہوں اور افطار بھی کرتا ہوں، نماز بھی پڑھتا ہوں اور سوتا بھی ہوں اور نکاح بھی کرتا ہوں، جو بھی میری سنت سے انکار کرے گا وہ مجھ

---

[1] صحيح البخاري، برقم (٦٩٧) صحيح مسلم، برقم (١٧١٨)

[2] صحيح البخاري: كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح (٥٠٦٣) و صحيح مسلم (١٤٠١)

سے نہیں۔ اسے بخاری اور مسلم نے روایت کیا ہے۔

ان تین احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بدعت دو قسم کی ہے: ا۔ اصلیہ ۔۲۔ وصفیہ۔

پہلی یعنی اصلیہ جو فی نفسہ محدث ہو، اس کا ثبوت پہلی حدیث سے معلوم ہوتا ہے۔ وصفیہ یعنی کسی ماثور امر میں کچھ کمی یا زیادتی یا نئی شکل نکالی جائے، جیسے آخری دو حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے۔ اب ان دونوں قسموں کا ذکر دو بحثوں میں آئے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

بحث اول

بدعت اصلیہ کی تحقیق:

مندرجہ بالا تین احادیث میں سے حدیث اول میں دو لفظ غور طلب ہیں: محدثات اور امور۔ محدثات یعنی احداث کا معنی کسی نئی چیز کو نکالنے کے ہیں جس سے عرفاً بھی سمجھ میں آتا ہے کہ یہ چیز اور اس کی نظیر زمانہ سابقہ میں نہ تھی، کیونکہ اس کی نظیر اگر نوعی طور پر زمانہ سابقہ میں ہو تو اسے محدث نہیں کہتے ہیں۔ جیسے نئی روٹی پکانا یا نئی قبا سینا، اسے اِحداث لباس جدید یا اِحداث طعام جدید سے تعبیر نہیں کرتے، پس جس چیز کی نظیر زمانہ سابقہ میں موجود ہوگی، اگر چہ وہ حقیقتاً زمانہ سابقہ میں نہیں، مگر وہ چیز زمانہ سابقہ میں موجود مانی جائے گی۔ پس محدث اس چیز کو کہیں گے جو حقیقتاً یا حکماً زمانہ سابقہ میں موجود نہ ہو۔ اور جس چیز کی نظیر زمانہ سابقہ میں موجود ہوگی اسے سنت حکمی کہیں گے۔ اول سے مراد وہ امر ہے جسے سنت کا شمول ظاہری ہو، اور دوم سے مراد وہ امر ہے جسے سنت کا شمول معنوی ہو۔ اول منصوص علیہ اور دوسرا مقیس ہے۔ اور زمانہ سابقہ سے مراد آنحضرت، خلفاء راشدین، صحابہ کرام اور تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین کا زمانہ ہے، جو امر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بالذات یا بالنظیر موجود ہو وہ سنت اصلیہ ہے، اور جو بعد کے بہتر زمانے میں ہو وہ ملحق بالسنہ ہے۔

ملحق بالسنّہ کے اثبات کی دلیل:

ملحق بالسنّہ پر عرباض بن ساریہ کی روایت دلیل ہے، جس میں یہ لفظ ہیں:

"عليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين المهديين."

یعنی میری سنت اور میرے خلفائے راشدین مہدیین کی سنت کو لازم پکڑو۔

اس حدیث میں خلفاء راشدین کی اتباع کا حکم اور اسی حدیث کے آخر میں محدثات کی

اتباع سے منع فرمایا ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ سنتِ خلفاء محدثات میں داخل نہیں۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنعل، حتى إن كان منهم من أتى أمه علانية لكان في أمتي من يصنع ذلك، وإن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قال: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي" [1] (رواه الترمذي)

''میری امت پر ایسا زمانہ آئے گا جیسا بنی اسرائیل پر آیا تھا، جیسے جوتے کے جوڑے برابر ہوتے ہیں، یہاں تک کہ اگر ان میں سے کسی نے اپنی ماں کے ساتھ علانیہ زنا کیا ہوگا تو میری امت میں بھی ایسا کرنے والا ہوگا۔ بنی اسرائیل کے بہتر فرقے ہوئے، میری امت کے تہتر ہوں گے، سب کے سب دوزخ میں جائیں گے مگر ایک فرقہ۔ صحابہ نے عرض کیا: وہ کونسا فرقہ ہوگا؟ تو آپ نے جواب دیا کہ جو میرے اور میرے صحابہ کے طریقے پر ہوگا۔''

اس حدیث سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ جو کام زمانہ صحابہ میں بلانکیر رواج پکڑے وہ صحیح اور درست ہوگا۔

صحیح بخاری و مسلم میں عمران بن حصین کی حدیث بھی اس پر دال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يكون بعدهم قوم يشهدون، ولا يستشهدون" [2]

''تم میں سے سب سے بہتر میرا زمانہ ہے، پھر جو اس کے بعد ہے، پھر وہ جو اس کے بعد ہے، پھر اس کے بعد ایسی قوم ہوگی جو گواہی دے گی مگر ان سے گواہی طلب نہیں کی جائے گی۔''

---

[1] **حسن**. سنن الترمذي، برقم (٢٦٤١)

[2] صحيح البخاري: كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها (٦٣٢٨) صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم (٢٥٣٥)

جس سے صاف ظاہر ہے کہ آپ کا زمانہ اور آپ کے بعد کے دو زمانے بعد کے تمام زمانوں سے بہتر ہیں۔ پس جو امر ان زمانوں میں رائج بلانکیر ہو وہ شر نہیں ہوسکتا، ورنہ لازم آئے گا کہ اس زمانہ میں بھی شر ہے، حالانکہ ایسا نہیں خیر القرون میں خیر ہے، شر نہیں۔

آنحضرت ﷺ کے زمانے میں کسی چیز کے وجود کا یہ معنی ہے کہ آنحضرت ﷺ کی سنت قولی یا فعلی یا تقریری سے ثابت ہو، اور آپ کے بعد قرون ثلاثہ میں وجود کے یہ معنی ہیں کہ بلانکیر وردوقدح اس پر عمل جاری رہا ہو۔

یہ مطلب نہیں کہ کسی نے نادر طور پر کیا ہو یا جم غفیر نے کیا ہو مگر ان پر انکار ثابت ہو، ایسے امور محدثات سے کسی صورت میں بھی خارج نہیں ہوسکتے۔ اور "ما أنا عليه وأصحابي" سے مراد سیرت واخلاقِ صحابہ ہیں، جیسے عبداللہ بن مسعود سے صریحاً مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

"من كان مستنا، فليستن بمن قد مات، فإن الحي لا يؤمن عليه الفتنة، أولئك أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كانوا أفضل هذه الأمة، و أبرها قلوبا، وأعمقها علما، وأقلها تكلفا، اختارهم الله لصحبة نبيه، ولإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوا على آثارهم، وتمسكوا بما استطعتم من أخلاقهم وسيرهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم." [1]

جو شخص کسی کا طریقہ اختیار کرنا چاہے تو وہ ان لوگوں کا کرے جو فوت ہو چکے ہیں، کیونکہ زندہ پر فتنہ کا اندیشہ ہے، وہ لوگ محمد ﷺ کے اصحاب ہیں، اس امت کے افضل اور بہت نیک دل ہیں اور علم میں بہت گہرے اور بے تکلف ہیں، ان کو اللہ تعالی نے اپنے نبی کی صحبت اور اپنے دین کی اقامت کے لیے منتخب فرمایا، ان کی بزرگی کو پہچانو اور ان کے نقش قدم پر چلو اور جہاں تک ممکن ہو ان کی سیرت اور ان کے اخلاق سے تمسک کرو۔

لفظ سیرت سے عموماً وہ امر مراد ہوتا ہے جو عام رائج ہو، مثلاً اہل ہند میں کچا گوشت کھانا، ان کی سیرت میں شمار نہیں ہوتا، اگرچہ شاذ ونادر ایسے افراد موجود ہیں جو کچا گوشت کھاتے بھی ہیں، برعکس اہل حبش کے کہ ان کی سیرت میں اس کو شمار کیا گیا ہے کیونکہ یہ ان میں عام رائج ہے۔

[1] **صحيح**. جامع بيان العلم وفضله (ص: ٣٩٢) باب ما تكره فيه المناظرة والجدال والمراء (١٢٨٥)

نیز "أصحابي" جمع مکسر معرفہ کی طرف مضاف ہے اور یہ استغراق کا فائدہ دیتی ہے۔ پس استغراق حقیقی تو یہ ہے کہ جمیع صحابہ کا اجماع ہو اور استغراق عرفی یہ ہے کہ اکثر کا اس پر عمل ہو اور باقی خاموش ہوں، اور خیر القرون میں خیریت کا بھی یہی مطلب ہے کہ ان کے رواجات درست ہوں گے، یہ مطلب نہیں کہ ان قرون کے ہر فرد کا ہر فعل ہی خیر ہے، اور نسائی کی روایت کے لفظ "ثم یفشو الکذب" سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ "یوجد الکذب" نہیں فرمایا بلکہ "یفشو الکذب" فرمایا ہے۔ [1]

یعنی کذب شائع ہوگا، پس قرون ثلاثہ کی خصوصیت صرف یہ ہے کہ ان میں کذب شائع نہیں ہوگا اور اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ کذب کا وجود ہی نہیں ہوگا۔

تعریف محدث:

محدث وہ امر ہے جو آنحضرت ﷺ کے زمانے میں موجود نہ ہو اور نہ ہی اس کی نظیر پائی جاتی ہو اور قرون ثلاثہ میں بھی وہ نہ بلا نکیر مروج ہو اور نہ ہی اس کی نظیر ملتی ہو۔

لفظ "امور" کی تحقیق:

امور سے مراد امورِ دین ہیں، جیسے لفظ "أمرنا" جو حدیث "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد" (یعنی جو ہمارے اس امر میں نئی چیز نکالے وہ مردود ہے) میں وارد ہوا ہے، اس پر صاف دلالت کرتا ہے، کیونکہ جو امر انبیاء کے ساتھ مخصوص ہے وہ صرف امر دین ہے۔ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی روایت جو صحیح مسلم میں ہے اس پر اس سے مزید تائید ہوتی ہے:

"إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي، فإنما أنا بشر" [2]

جب میں تمہیں دین کی کوئی چیز بتلاؤں تو اس پر عمل کرو اور جب میں اپنی رائے سے حکم دوں تو میں بشر ہوں۔

اس حدیث سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اتباع امرِ دین کے علاوہ واجب

---

[1] یہ روایت نسائی میں نہیں، بلکہ ترمذی (۲۱۶۵) اور ابن ماجہ (۲۳۶۳) میں ہے۔

[2] صحيح مسلم: كتاب الفضائل، باب أنتم أعلم بأمور دنياكم، رقم الحديث (۲۳۷۲)

نہیں، اور نہ اس میں احداث ممنوع ہے، پس لامحالہ جہاں محدثات کے اجتناب میں لفظ ''امور'' استعمال ہوا ہے اس سے مراد امورِ دین ہوں گے اور امرِ دین سے مراد اس جگہ وہ چیز ہے جس کے ساتھ شارع علیہ الصلوۃ والسلام کے حکم کا تعلق ہوگا، جیسے "إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به" (یعنی جب امرِ دین کے متعلق تم کو حکم کروں تو اس پر عمل کرو) سے معلوم ہوتا ہے اور امرِ دین اس معنی کی رو سے استقراءاً مندرجہ ذیل امور میں منحصر ہے:

۱۔ عقائد حقہ۔ ۲۔ اخلاق جمیلہ۔ ۳۔ مقامات۔ ۴۔ حالات۔ ۵۔ وارداتِ قلبیہ۔ ۶۔اقوالِ لسانیہ۔ ۷۔افعال جسمانیہ۔ ۸۔خواہ عبادات ہو۔ ۹۔ یا عادات۔ ۱۰۔ یا معاملات۔

کیونکہ شارع علیہ الصلوۃ والسلام کا امر انسان کی ظاہری و باطنی اصلاح سے متعلق ہے، ظاہری اصلاح تو عبادات وعادات اور معاملات (جو افعال واقوال اختیاریہ کا مرجع ہیں) کی اصلاح پر موقوف ہے، اور باطنی اصلاح درج ذیل امور سے حاصل ہوتی ہے:

۱۔تکمیل عقل۔۲۔تحصیل عقائد حقہ۔۳۔دل کا اخلاق رذیلہ سے صاف ہونا اور۔۴۔اخلاق حمیدہ سے مزین ہونا۔۵۔مقامات عالیہ۔۶۔ واردات غیبیہ وحالات قدسیہ کے انوار سے منور ہونا۔

اور احکام سے مراد اس جگہ احکام سمعیہ ہیں، اور ان کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ جس میں طلب وترغیب یا تنفیر وامر اجتناب ہو، جس کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں۔ مثلاً کہا جائے کہ یہ عقیدہ (مثلاً عقیدۂ توحید) آیات متواترہ کی بنا پر ضروریات دین سے ہے اور عقیدہ اثبات قدر مکملات دین سے ہے اور عقیدہ شرک اور انکارِ قدر دین کے لیے مضر اور نقصان دہ ہے، یا یہ کہا جائے کہ فلاں خلق شرعاً محمود ہے یا مذموم ہے، جس میں یہ خلق یعنی صفت ہو وہ محل رحمت یا مورد لعن ہے، مثلاً رحیم القلب ہونا نزول رحمت الٰہیہ کا سبب ہے، جیسے حدیث میں ہے: "الراحمون يرحمهم الرحمان"[1] اور سخت دل والا قابل لعنت ہے، جیسے حدیث میں ہے: "إن أبعد الناس من الله القلب القاسي"[2] یا یہ کہ فلاں

---

[1] **صحيح**. سنن أبي داود: كتاب الأدب، باب في الرحمة (٤٩٤١)سنن الترمذي: أبواب البر والصلة ، باب ما جاء في رحمة الناس (١٩٢٤)

[2] **ضعيف**. مشكاة المصابيح: كتاب الدعوات، باب ذكر الله والتقرب إليه (٢٢٧٦) سنن الترمذي: أبواب الزهد، باب منه (النهي عن كثرة الكلام إلا بذكر الله) رقم الحديث (٢٤١١) ←

خلق سے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل ہوتا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کی وجاہت وقدر ومنزلت بڑھ جاتی ہے اور فلاں خلق یعنی صفت سے دوری حاصل ہوتی ہے، یعنی ایسے شخص کی اللہ تعالیٰ کوئی پرواہ نہیں کرتے، مثلاً وہ متوکل جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک بحکم آیت: ﴿وَمَنْ يَّتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ فَهُوَ حَسْبُهٗ﴾ [الطلاق: ٣/٦٥] (جو اللہ پر بھروسہ کرے وہ اسے کافی ہے) اور بحکم حدیث: "یدخل الجنة من أمتي سبعون ألفا بغیر حساب، هم الذین لا یسترقون ولا یتطیرون وعلی ربهم یتوکلون" (مشکوة)[1] (میری امت سے ستر ہزار بلا حساب جنت میں جائیں گے وہ جو دم نہیں کرواتے اور نہ بدشگونی پکڑتے ہیں اور اپنے رب پر توکل کرتے ہیں) صاحب وجاہت اور بڑی عزوشرف کا حامل ہے۔ اور حریص (جو اسباب موہومہ کے پیچھے لگا ہوا ہے) وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بحکم حدیث: "فمن أتبع قلبه الشعب کلها، لم یبال الله بأي واد أهلکه" (مشکوة)[2] (پس جو اپنے دل کو دین کے علاوہ کسی دوسرے امور میں منہمک کرتا ہے اللہ تعالیٰ کو اس کی بربادی کی کوئی پرواہ نہیں) حقیر وذلیل ہے۔

یا مثلاً یہ کہا جائے کہ فلاں فعل اللہ جل شانہ کی رضا کا باعث ہے اور فلاں ناراضگی کا، تفرد جو اللہ تعالیٰ کے سوا دوسروں سے علائق کے توڑنے کا نام ہے، مودت ومحبت کے بارے میں اللہ کی رضا کا باعث ہے۔ جیسے قرآن مجید میں ہے:

﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُّؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ يُوَآدُّوْنَ مَنْ حَآدَّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَلَوْ كَانُوْٓا اٰبَآءَهُمْ اَوْ اَبْنَآءَهُمْ اَوْ اِخْوَانَهُمْ اَوْ عَشِيْرَتَهُمْ

← ابراہیم بن عبداللہ بن حاطب کو حافظ ابن حجر نے اگرچہ صدوق کہا ہے۔ (تقریب التهذیب: ١٠٩) مگر یہ راوی مجہول ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: الضعیفة (٩٢٠)

[1] مشکاة المصابیح: کتاب الرقاق، باب التوکل والصبر (٥٢٩٥) صحیح البخاري: کتاب الرقاق، باب ومن یتوکل علی الله فهو حسبه (٦٤٧٢) صحیح مسلم: کتاب الطهارة، باب الدلیل علی دخول طوائف من المسلمین (٣٢٠)

[2] **ضعیف**. مشکاة المصابیح: کتاب الرقاق، باب التوکل والصبر (٥٣٠٩) سنن ابن ماجه: أبواب الزهد، باب التوکل والیقین (٤١٦٦) اس کی سند میں ابوشعیب صالح بن رزیق العطار مجہول ہے۔ (تقریب التهذیب: ٤٤٤) برقم (٢٨٧٥)

أُولَئِكَ كَتَبَ فِيْ قُلُوْبِهِمُ الْإِيْمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوْحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢/٥٨]

جو لوگ اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتے ہیں آپ انھیں دیکھیں گے کہ وہ ایسے لوگوں سے محبت نہیں رکھتے جو اللہ اور اس کے رسول کے خلاف ہیں، اگرچہ وہ ان کے باپ یا بیٹے یا بھائی یا ان کا کنبہ کیوں نہ ہوں، یہی لوگ ہیں کہ جن کے دلوں میں اللہ تعالی نے ایمان ڈال دیا ہے اور اپنی قدرت سے ان کی مدد فرمائی ہے، وہ انھیں ایسے باغوں میں داخل کرے گا جن کے نیچے نہریں جاری ہوں گی وہ ان میں ہمیشہ رہیں گے، اللہ تعالی ان سے راضی ہوگا اور وہ اللہ پر راضی ہوں گے۔

اور اللہ کے دشمنوں سے موالات خدا کی ناراضگی کا باعث ہے، جیسے اللہ تعالی فرماتے ہیں:

﴿تَرٰى كَثِيْرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: ٥/ ٨٠]

آپ ان میں سے اکثر کو دیکھیں گے کہ کافروں سے دوستی رکھتے ہیں، جو کام آئندہ کے لیے ہے وہ بہت برا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان پر ناراض ہوا۔

یا یہ کہا جائے کہ فلاں حال سے اللہ تعالیٰ کی خاص توجہ حاصل ہوتی ہے اور فلاں حال سے توجہ منقطع ہوتی ہے، مثلاً حالتِ توبہ سے اللہ تعالی کی خاص توجہ حاصل ہوتی ہے، جیسے حدیث میں ہے:

"لله أشد فرحا بتوبة عبده حين يتوب إليه، من أحدكم كان على راحلته بأرض فلاة، فانفلتت منه، وعليها طعامه وشرابه، فأيس منها، فأتى شجرة، فاضطجع في ظلها، قد أيس من راحلته، فبينا هو كذلك إذ هو بها قائمة عنده، فأخذ بخطامها، ثم قال من شدة الفرح: اللهم أنت عبدي وأنا ربك، أخطأ من شدة الفرح"[1] (مشكوة)

[1] مشكاة المصابيح: كتاب الدعوات، باب الاستغفار والتوبة (٢٣٣٢) صحيح البخاري: كتاب الدعوات، باب التوبة (٦٣٠٩) صحيح مسلم: كتاب التوبة، باب في الحض على التوبة والفرح بها (٢٧٤٧)

یعنی اللہ تعالیٰ اپنے بندے کی توبہ پر بہت خوش ہوتے ہیں، ایک آدمی سفر میں تھا کہ اس کی اونٹنی اس سے بھاگ گئی جس پر اس کا کھانا اور پانی تھا، وہ اس سے ناامید ہوگیا تو وہ اپنی سواری کی ناامیدی کی حالت میں ایک درخت کے پاس آیا اور اس کے نیچے لیٹ گیا، ناگہاں اس نے دیکھا کہ اونٹنی اس کے پاس کھڑی ہے تو اس نے اس کی لگام کو پکڑ لیا اور انتہائی خوشی سے کہا: اے اللہ! تو میرا بندہ اور میں تیرا رب ہوں۔ اس نے یہ جملہ شدت خوشی کی بنا پر غلطی سے کہا۔

اور مداہنت فی الدین (جسے صلح کل کہتے ہیں) سے اللہ کی توجہ بالکل منقطع ہو جاتی ہے، جیسے حدیث میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

"أوحى الله عزوجل إلى جبريل عليه السلام أن اقلب مدينة كذا و كذا بأهلها، قال: يا رب! إن فيهم عبدك فلانا؛ لم يعصك طرفة عين، قال: فقال: اقلبها عليه وعليهم؛ فإن وجهه لم يتمعر في ساعة قط" (مشکوۃ)[1]

یعنی اللہ تعالیٰ نے جبریل کو وحی کی کہ فلاں شہر والوں کے شہر کو الٹا دو، تو جبریل نے عرض کی: اے اللہ! ان میں تیرا ایک ایسا بندہ ہے جس نے آنکھ جھپکنے کے برابر بھی تیری نافرمانی نہیں کی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اس پر بھی شہر الٹا دے، اس کا چہرہ برائی دیکھ کر کبھی بھی متغیر نہیں ہوا۔

یا یہ کہا جائے کہ فلاں عبادت (مثلاً جہاد) سے درجات بلند ہوتے ہیں اور فلاں معصیت (مثلاً قتل مومن) سے جہنم کے گڑھے میں جانا پڑتا ہے، جیسے قرآن مجید میں ہے:

﴿فَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجٰهِدِيْنَ عَلَى الْقٰعِدِيْنَ اَجْرًا عَظِيْمًا﴾ [النساء: ٤/ ٩٥]

اللہ تعالیٰ نے مجاہدین کو گھر میں بیٹھ رہنے والوں پر بہت بڑی فضیلت عطا فرمائی ہے۔

اور قتلِ مومن کے متعلق فرمایا:

﴿وَ مَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خٰلِدًا فِيْهَا﴾ [النساء: ٤/ ٩٣]

جو مومن کو جان بوجھ کر قتل کرے گا اس کا ٹھکانا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا۔

---

[1] **ضعيف**. مشكوة المصابيح: كتاب الآداب، باب الأمر بالمعروف (٥١٥٢) شعب الإيمان (٦/ ٦٧) (٧٥٩٥) اس کی سند میں عمار بن سیف ضعیف ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: الضعيفة (١٩٠٤)

یا یہ کہا جائے کہ فلاں عادت اللہ تعالی کے نزدیک پسندیدہ ہے اور فلاں بری ہے، مثلاً خوشبواور اس جیسی دیگر اشیاء میں وتر کی رعایت رکھنا، جیسے آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

"من استجمر فليوتر من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج"[1]

جو بھی ڈھیلوں سے استنجاء کرے تو وتر استعمال کرے، جس نے ایسا کیا اس نے اچھا کیا اور جس نے نہ کیا تو کوئی گناہ نہیں۔

اور بائیں ہاتھ سے کھانا کھانا ممنوع اور قبیح ہے، جیسا کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ بائیں ہاتھ سے نہ کھاؤ، کیونکہ شیطان بائیں ہاتھ سے کھاتا ہے۔[2]

یا یہ کہا جائے کہ فلاں معاملہ آخرت میں مفید یا مضر ہے، مثلاً اگر تجارت صدق وامانت سے کی جائے تو آخرت میں سودمند ہے۔ حدیث میں ہے:

"التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء"[3]

اور اگر سود و ربا سے کام لے تو آخرت میں وہ خسارہ اٹھائے گا۔ جیسے قرآن مجید میں ہے:

﴿اَلَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ اِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِيْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٧٥]

''جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ قیامت کے دن قبروں سے اس حالت میں کھڑے ہونگے گویا انھیں شیطان نے چھوا ہے۔''

الغرض ترغیب وترہیب میں شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جو کچھ فرمایا ہے ان تمام فرامین کا مطلب یہی ہے کہ فلاں کام آخرت میں نقصان دہ ہے یا فائدہ مند ہے، اس کے علاوہ اور تحقیقات، تدقیقات مثلاً فلاں مسئلہ نفس الامر میں یعنی حقیقی طور پر حق پر مبنی ہے یا باطل پر یا فلاں صفت عرب میں اچھی ہے یا بری، اسی طرح فلاں مقام یا فلاں وارد یا حال سے کمال نفسانی پیدا ہوتا ہے یا نقصان اور فلاں عبادت یا عادت یا معاملہ میں دنیوی مصلحت یا مضرت موجود ہے، ہماری

---

[1] **ضعيف**. سنن أبي داود: كتاب الطهارة، باب الاستتار في الخلاء (٣٥) سنن ابن ماجه: كتاب الطهارة، باب الارتياد للغائط (٣٣٧) اس کی سند میں حصین الحمیری مجہول ہے۔ (تقريب التهذيب:٢٥٦) تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: الضعيفة (١٠٢٨)

[2] صحيح مسلم: كتاب الأشربة، باب آداب الطعام والشراب وأحكامهما (٢٠١٩)

[3] **صحيح**. سنن الترمذي: كتاب البيوع، باب ما جاء في التجارة...، (١٢٠٩)

اس بحث سے خارج ہیں، ان احکام مذکورہ کو احکام تکلیفیہ کہتے ہیں۔

قسم دوم: کسی امر کو کسی عبادت یا معاملہ کا رکن قرار دینا یا اس کے شروط ولوازم سے شمار کرنا یا اس کی ہیئت قرار دینا، انھیں احکام وضعی کہتے ہیں، امر دین سے مراد اس جگہ احکام سمعی ہیں، خواہ تکلیفی ہوں یا وضعی۔

بدعت اصلیہ کا مفہوم:

ہر عقیدہ خواہ اس کا تعلق حال سے ہو یا مقام سے یا وارد سے یا عبادات وعادات ومعاملات سے اور ان میں احداث اس معنی کے لحاظ سے ہو کہ اس کا موجد اس محدث کو آخرت میں مفید سمجھ کر اسے حاصل کرنے کی کوشش کرے یا آخرت میں نقصان دہ سمجھ کر اس سے بچے یا رکن یا شرط یا لازم عبادت ومعاملہ قرار دے۔ یا اس کے منافی سمجھ کر اس سے پرہیز کرے تو ایسے فعل کو امر محدث سے تعبیر کرتے ہیں۔

بدعت وصفیہ کی تحقیق اور اس کا مفہوم:

اس بحث کا مورد دوسری حدیث ہے، جس کے الفاظ ہیں:

"من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"[1]

یعنی جس نے ہمارے اس کام یعنی دین میں زیادتی کی جو اس سے نہیں ہے تو وہ زیادتی مردود ہے۔

تو یہاں تین لفظوں کی تحقیق از بس ضروی ہے۔ ۱۔ احداث۔ ۲۔ امرنا۔ ۳۔ ماموصولہ۔

اول اور دوم کی تحقیق گزر چکی ہے، رہا ماموصولہ تو اس کی وضاحت ہم یہاں بیان کرتے ہیں۔ سو "ما" کا جو مفہوم ہے اس میں اس قدر وسعت ہے کہ وہ ہر چیز پر صادق آتا ہے مگر سیاق وسباق کی بنا پر یا صلہ کی وجہ سے یا متکلم ومخاطب کی حالت کا لحاظ رکھتے ہوئے قطعاً خاص چیز مراد لی جاتی ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص یہ کہے کہ جاہل کو علماء کے کاروبار میں ایسی چیز کا احداث کرنا درست نہیں جو ان میں متداول نہیں، جس سے عرف میں اس کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جاہل کو اس چیز کا احداث منع ہے، جس کا تعلق علم سے ہے، جن کا علماء علم کی بنا پر اہتمام

[1] صحيح البخاري، برقم (٢٦٩٧) صحيح مسلم، برقم (١٧١٨)

کرتے ہیں اور عقلمند اپنی عقل کی بنا پر اس میں مشغول ہیں، جیسے کسی نئی کتاب کی تصنیف وتالیف یا انواع تقریر وتحریر ومطالعہ ومناظرہ میں جدید طرز اختراع وایجاد کرنا اور جدید مسائل کی تخریج بھی اسی میں شامل ہے، لیکن اس سے مراد نیا لباس، نیا مسکن وغیرہ کے معاملات، جن کا تعلق علم سے نہیں، قطعاً مراد نہیں ہیں، اگرچہ فی الجملہ علماء بھی ان معاملات میں حاجتِ بشریت کو پورا کرنے کے اعتبار سے مشغول ہوتے ہیں۔

اسی طرح مذکورہ بالا حدیث کا معنی بھی یہی لینا پڑے گا کہ جو انبیاء علیہم السلام کے امر میں ایسی چیز کا احداث کرے گا جس کا انبیاء علیہم السلام منصب نبوت کی بنا پر اہتمام کیا کرتے تھے، جس سے یہ معلوم ہوا کہ ان امور کی ترغیب جو آخرت میں مفید ہیں اور ان امور سے روکنا جو آخرت میں مضر ہیں، منصب نبوت کے ساتھ خاص ہیں، جیسا کہ بحث اول میں گزر چکا ہے اور اسی کو دین کہتے ہیں، اور یہ بحکم آیت کریمہ:

﴿شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا وَّالَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهٖٓ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى وَعِيْسٰٓى﴾ [الشوریٰ: ٤٢/ ١٣]

''اللہ تعالیٰ نے تمھارے لیے وہی دین مقرر کیا جو نوح کو حکم دیا تھا اور جسے آپ پر وحی کیا ہے اور جس کا ہم نے ابراہیم، موسیٰ اور عیسیٰ علیہم السلام کو (اتباع کا) حکم دیا ہے۔''

یعنی جمیع ادیان سماویہ مشترک ہیں، اسی طرح امور مذکورہ کی حد بندی اور ان کے ساتھ خاص خاص صورتیں مقرر کرنا، جنہیں منفعت ومضرت اخرویہ میں دخل ہے، منصب نبوت ہی کے ساتھ خاص ہے اور اسے شریعت نے منہاج سے تعبیر کیا ہے۔ البتہ اختلافِ رسل کی بنا پر اس میں اختلاف ہوسکتا ہے۔

فرمان باری تعالیٰ ہے:

﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّ مِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٥/ ٤٨]

تم میں سے ہر ایک کے لیے خاص شریعت اور خاص طریقت مقرر کی ہے۔

مثلاً نفس نماز اور نکاح کی ترغیب دینا اور شرک وزنا سے نفرت دلانا، اصول دین کی تعلیم دینا اور تعیین اوقات اور اعداد رکعات اور شروط وغیرہ کے ساتھ نماز کی حد بندی اسی طرح

ایجاب وقبول اور حضور ولی وشہود اور لزوم مہر وغیرہ کے ساتھ نکاح کی حد بندی کرنا اور طیرہ[1] وحلف بغیر اللہ کے ساتھ شرک کی حد بندی کرنا اور زنا کی تحدید کہ وہ ایسا محل میں ہو جو ملک وشبہ سے خالی ہو اور اس کی حد کی تعیین سزا دینے اور کوڑے لگانے کے ساتھ اور اس قسم کے دیگر امور سب تشریع میں داخل ہیں۔ جیسے پہلی بحث کا سمجھنا امور دین پر موقوف تھا اسی طرح یہ بحث ابوابِ تشریع کی تفصیل پر موقوف ہے۔

حدود معینہ اور صور خاصہ کی تعیین:

حدود معینہ کی تحدید اور صور خاصہ کی تعیین شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام سے دو طریق پر ثابت ہے:

اول: بطریق لزوم، یعنی اصل مذکور بغیر اس صورت خاصہ کے شارع کی نظر میں مفید نہیں یا کالعدم ہے۔

دوم: بطریق تکمیل، یعنی اصل مذکور جب اس خاص صورت میں متحقق ہوگی تو شارع کی نظر میں نہایت مستحسن ومحمود ہوگی۔ پس صورت معینہ کو صرف استحسان میں دخل ہوگا نہ کہ اصل مذکور کے نفس تحقق میں۔

دونوں قسموں میں سے ہر ایک قسم کی متعدد وجوہ ہیں، یہاں بطور مثال کے چند ایک بیان کی جاتی ہیں:

۱۔ امور دین سے ایک امر کے اجزا کی تعیین یا بطریق لزوم ہوگی، جیسے تعیین قیام وقراءت و رکوع وسجود نماز سے متعلق ہونے کے لحاظ سے اور تعیین ایجاب وقبول نکاح سے متعلق ہونے کے اعتبار سے یا بطریق تکمیل ہوگی، جیسے تعیین قومہ وجلسہ وتسبیحات بنسبت نماز بعض کے نزدیک اور قرض حسنہ کے ادا کے وقت قدر زائد کی تعیین بشرطیکہ مشروط نہ ہو۔

۲۔ تعیین اوقات یا بطریق لزوم جیسے پانچوں نمازوں کے اوقات، ماہ رمضان روزوں کے لیے اور ماہ ذو الحجہ حج کے لیے اور سال کا گزرنا زکوۃ وغیرہ کے لیے، وقت اذان جمعہ معاملات کی حرمت کے لیے اور اول شوال اور اول ذی الحجہ عبادت کے لیے۔ یا بطریق تکمیل جیسے رمضان کی راتوں اور لیلۃ القدر کی تعیین قیام کے لیے رات کا آخری حصہ تہجد کے لیے۔ ضحیٰ کا وقت نماز ضحیٰ کے لیے۔ ایام بیض اور چھ دن شوال اور عرفہ، عاشورہ کا دن روزوں

[1] کسی چیز سے نحوست پکڑنا۔

کے لیے اور ماہ رمضان عمرہ کے لیے اور ولادت کے بعد ساتواں دن عقیقہ کے لیے۔ پنج شنبہ اور دوشنبہ سفر کے لیے اور اس کے علاوہ جہاں کہیں تعیین اوقات شرعاً واقع ہے۔

۳۔ تعیین امکنہ یا بطریق لزوم ہوگا جیسے نماز کے لیے حمامات ومقابر کے علاوہ پاک جگہ کی تعیین اور اعتکاف کے لیے مساجد اور عمرہ کے لیے مواقیت احرام کی تعیین، اسی طرح حج کے لیے حرم، کعبہ، عرفات، منی، مزدلفہ اور صفا مروہ کی تعیین اور معاملات کے لیے غیر مساجد کی تعیین۔ یا بطریق تکمیل جیسے تعیین مساجد نماز فرض وعقد نکاح کے لیے اور تعیین گھر نماز نفل اور قرآن پڑھنے کے لیے اور خاص مقامات حرمین میں دعا کے لیے۔ مسجد جامع نماز جمعہ کے لیے اور جنگل عیدین، نماز استسقاء اور قبرستان اور مقابر آخرت کو یاد دلانے کے لیے اور مردوں کے لیے استغفار کے لیے اور تین مسجدیں (کعبۃ اللہ۔ بیت المقدس اور مسجد نبوی) سفر کے لیے جب کہ منفعت اخروی مدنظر ہو۔ ایسے ہی اور بھی مکانی تعینات شرعاً متعدد ثابت ہیں۔

۴۔ تعیین اعداد یا بطریق لزوم جیسے رکعات کی گنتی فرائض میں، ایسے ہی روزوں کی گنتی فرائض اور کفارات میں اور مساکین کی گنتی کفارات میں اور طواف کے پھیروں کی گنتی اور جمار کی گنتی حج میں اور گواہوں اور کوڑوں کی گنتی معاملات وحدود میں۔ تین حیض یا تین ماہ یا چار ماہ اور دس دن کی تعیین عدت کے لیے اور چار ماہ ایلا کے لیے اور تین دن خیار کے لیے۔

یا بطریق تکمیل، جیسے نوافل کی رکعات کی تعداد کی تعیین اور تعیین تسبیحات ارکان نماز میں اور نماز کے بعد اور نماز تسبیح میں۔ اسی طرح ماہ شوال کے چھ دن اور ہر ماہ کے تین دن (ایام بیض) کی تعیین روزوں کے لیے اور جمیع عادات میں وتر یعنی طاق کا لحاظ اسی طرح عددوں کی تعیین کو بھی مکانی وزمانی کی طرح غیر متناہی سمجھنا چاہیے۔

۵۔ بعض اعضاء کو بعض افعال کے لیے معین کرنا خواہ وہ بطریق لزوم ہو یا بطریق تکمیل، جیسے تعیین قلب نیت کے لیے، اور کنایات عبادات وطلاق میں، رضا معاملات میں اور زبان کی تعیین قراءت اور عہد و پیمان اور معاملات کے لیے اور سات اعضاء کی تعیین سجدہ کے لیے۔

۶۔ کسی ہیئت کی تعیین بطریق لزوم یا بطریق تکمیل جیسے استقبالِ قبلہ اور ستر عورت اور قامت

کا سیدھا ہونا اور قیام میں ہاتھ باندھنا اور ہیئات مشروعہ جیسے تعدیل ارکان وغیرہ نماز میں اور ہیئات احرام اور رمل اور سعی بین الصفاوالمروہ اور لبیک کہنا اور جمرات کو مارنا حج میں اور اسی طرح دائیں ہاتھ کو بائیں پر مقدم کرنا جمیع عبادات وعادات میں سوائے چند مواضع کے مثلا بیت الخلاء میں داخل ہوتے وقت اور مسجد سے نکلتے وقت اور اسی قسم کے جمیع اوضاع ملتزمہ وجمیع عبادات میں۔

۷۔ جو اشیاء مقدم ہوتی ہیں اور کسی امر کا ہونا ان پر موقوف ہوتا ہے اور ان کی تعیین خواہ لازمی ہو، جیسے شروط خواہ تکمیل کے واسطے جیسے تمہیدات مانند غسل یا وضوء یا تیمّم کے ہر نماز کے لیے عموماً اور نماز جمعہ وعیدین کے لیے خصوصاً۔ اور نماز جنازہ اور میت کو اٹھانے، قرآن کو چھونے اور پڑھنے اور احرام باندھنے بلکہ تمام عبادات کے لیے جیسے اذان واقامت وسنن رواتب اور اذکار مسنونہ کا مقدم کرنا تکبیر تحریمہ سے پہلے نماز کے لیے، اسی طرح پاک صاف کپڑے پہننا، نہانا، خوشبو لگانا اور خطبہ کا نماز جمعہ سے مقدم ہونا اور روزوں میں سحری کا پہلے ہونا اور خطبہ و ولی یا سید یا مالک یا موکل سے اشیاء کی فروخت کرنے کے لیے اجازت حاصل کرنے کی تقدیم معاملات میں اور بسم اللہ کی تقدیم تمام عبادات وعادات میں، استغفار وخطبہ کی تعیین مہتم بالشان امور میں اور اسی قسم کے دیگر امور جو دوسرے امور کے لیے توطئۃً وتمہیداً مشروع کیے گئے ہیں۔

۸۔ جو چیزیں امور مذکورہ کے پیچھے علی سبیل اللزوم یا تکمیل معین کی گئی ہیں، مثلاً سلام کے بعد اذکار مسنونہ، فرائض کے بعد سنن رواتب پڑھنے کی تعیین، اشراق کے لیے سورج طلوع ہونے تک ایک جگہ بیٹھے رہنا۔ طواف وداع میں مقام ملتزم کو اپنے ہاتھوں سے پکڑ کر دعا کرنا اور کعبہ کے پردوں کے ساتھ چمٹنا، اس کی دہلیز کو بوسہ دینا، آب زمزم پینا، الٹے پاؤں کعبہ سے پھرنا اور مسجد نبوی کی زیارت کرنا، قبا کو جانا، مہر کا لازم ہونا، برکت کے لیے دعا اور دعوت ولیمہ کرنا، نکاح کے بارے میں مہر سے کچھ پیسے لینا اور طلاق میں عدت کی پابندی کرنا اور ہبہ میں لزوم قبض عندالبعض اور عندالکل بیع صرف میں اور ان کی مانند دیگر لوازمات عبادات ومعاملات جو شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کے معین کرنے سے ثابت ہیں۔

۹۔ مصرف مال اور محل فعل کی تعیین جیسے مصرف زکوۃ اور نذر وکفارات وصدقہ عید الفطر کی تعیین صدقات میں اور باب النکاح میں مومنات اور کتابیات غیر محرمات کی تعیین مال حلال کی تعیین بیع میں اور اولوالامر یعنی حاکم وقت کی تعیین اطاعت میں۔

۱۰۔ مقادیر کی تعیین جیسے تعیین قلتین کی پانی میں، اور پردہ کی تعیین مرد وعورت کے لیے، مقدار زکوۃ، نصاب اور مقدار صدقہ فطر وفدیہ کی تعیین بڑھنے والے مال میں، مساوات کی تعیین تبادلہ کے وقت وغیر ذلک۔

۱۱۔ الفاظ مخصوصہ کو خاص مقامات کے لیے معین کرنا، مثلاً فرض نماز کے لیے اذان واقامت کی تعیین، قراءت کے وقت اعوذ باللہ اور بسم اللہ کی تعیین، قیام میں تعیین سورت فاتحہ کی خصوصاً تمام رکعات میں اور ایک زائد سورت ملانے کی تعیین اور عموماً فرضوں کی پہلی دو رکعات میں اور تسبیحات کی تعیین رکوع اور سجود میں اور تشہد قعدہ میں، اور قعدہ اخیرہ میں درود شریف اور دعا کی زیادتی کی تعیین، نماز سے قبل اور بعد اذکار مسنونہ کی تعیین، احرام میں لبیک کی تعیین، ایام تشریق میں تکبیرات کی اور صریح وکنایہ کی تعیین نکاح میں، اسی طرح الفاظ ایجاب وقبول کی تعیین نکاح میں اور دیگر معاملات اور اسماء الٰہیہ وصفات الٰہیہ کی تعیین قسم کھانے کے لیے اور مخصوص دعاؤں کی تعیین صبح وشام نیند اور بیداری کی حالت میں اور مصیبت اور راحت اور خوشی وغیرہ کے وقت وغیر ذلک۔ الغرض ہر رنج وخوشی کے لیے ذکر خاص اور مخصوص دعائیں معین فرمائیں۔

۱۲۔ اذکار اور ادعیہ کے اوصاف کی تعیین، اذان واقامت اور قراءت نماز جہریہ میں اور جہر تکبیرات کی تعیین ارکان نماز اور عیدین میں اور آہستہ کی تعیین اذکار اور دعاؤں میں۔

۱۳۔ اموال زکاۃ اور سود میں بعض اجناس کی تعیین اور قربانی میں بھیڑ، بکری، گائے، اونٹ اور ان کی عمر کی تخصیص اور عیب سے سالم ہونے کی تعیین قربانی میں۔

۱۴۔ لباس اور دیگر مختلف رنگوں کی تعیین جیسے ریشم کا لباس، زیور سونے چاندی کے اور سرخ وزرد رنگ کی تعیین عورتوں کے لیے۔

۱۵۔ تشہیر اور اعلان کی تعیین، جیسے فرائض کی تعیین، نماز جنازہ اور کفار سے لڑائی اور حدود کے قائم

کرنے اور نکاح کی تعیین اعلان وتشہیر سے اور نوافل اور زیارت قبور کی تعیین سر وکتمان سے۔

۱۶۔ بعض افعال کی تخصیص یعنی افعال میں اجتماع کی تخصیص، مثلاً نماز جمعہ وعیدین اور پانچوں نمازیں اور تراویح، نماز خوف، صلوۃ کسوف وخسوف اور استسقاء، نماز جنازہ، حج اور جہاد اور نکاح وغیرہ کی ان میں اجتماع مشروع ہے اور نوافل مذکورہ کے علاوہ دیگر نوافل اور زیارت قبور انفرادی حالت میں مشروع ہے۔

۱۷۔ جبر ونقصان کے طرق کی تعیین، جیسے قضاء وفدیہ اور جب کسی سے کوئی چیز ہلاک ہو جائے تو اس کی مثل یا قیمت کی تعیین۔

۱۸۔ عبادات اور جنایات ومعاملات میں ان کے اشارات وثمرات کی تعیین، جیسے دنیا میں بری الذمہ ہونا اور آخرت میں خاص اجر کا مستحق ہونا عبادات میں اور نکاح میں عورت کا استعمال حلال اورنسب کا ثابت ہونا اور طلاق میں عدت کا لازم ہونا اور بیع میں ملک کا ثابت ہونا اور جنایات میں حدود وتعزیرات وکفارات کا لازم ہونا۔

الحاصل یہ تمام وجوہ اور اس قسم کی دیگر تحدیدات شرعیہ سب کی سب ابواب تشریع میں داخل ہیں، جن کی طرف آیت اور حدیث ذیل میں اشارہ کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَعْتَدُوْهَا وَ مَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَأُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ﴾ [البقرة: ۲/ ۲۲۹]

’’یہ اللہ کی حدود ہیں ان سے تجاوز نہ کرو، جو تجاوز کرتا ہے اس کا شمار ظالموں میں سے ہے۔‘‘

اور حدیث میں ہے:

"إن اللّٰه حد حدودا فلا تعتدوها"[1]

’’اللہ تعالیٰ نے حدود مقرر کی ہیں انھیں ضائع نہ کرو۔‘‘

حفظِ مراتب:

یہاں ایک نہایت گہری اور عمیق بات ہے جو علماء ربانیین کی جولان گاہ ہے اسے حفظ مراتب اور رعایت مدارج احکام شرعیہ کہتے ہیں۔ اس کی تفصیل یوں ہے کہ جب کوئی عالم ربانی

[1] **حسن لغيره.** سنن الدارقطني (۴/۱۸۳) المستدرك للحاكم (۷۱۱۴)

امور شرعیہ سے کسی ایسے امر میں غور وخوض کرے جو متعدد امور سے مرکب ہو اور دلائل شرعیہ، جو اس امر کے متعلق ہوں، ذہن میں جمع کر لے تو یہ بات اس پر واضح ہو جائے گی کہ اگرچہ جمیع امور شارع علیہ السلام کی نظر میں مستحسن ہیں مگر شارع کا اہتمام بعض کے ساتھ بنسبت بعض دیگر امور کے زیادہ ہے۔ مثلا نماز، اگرچہ اس میں ارکان وشروط اور صور وہیئات سب مطلوب ہیں مگر جس قدر اہتمام ارکان وشروط کے ساتھ ہے اس قدر دیگر کے ساتھ نہیں۔

اسی طرح جو اہتمام طہارت کے ساتھ متعلق ہے وہ کعبہ سے نہیں، یہی وجہ ہے کہ استقبال قبلہ بسا اوقات ساقط ہو جاتا ہے نہ کہ طہارت، یعنی طہارت نماز کے لیے ہر حالت میں مشروع اور لازمی ہے لیکن بعض حالتوں میں استقبال قبلہ اگر نہ بھی ہو تو نماز ہو جاتی ہے۔

اسی طرح سورت فاتحہ کی قراء ت کا جو اہتمام ہے وہ بنسبت دوسری سورتوں کے زیادہ ہے، یہی وجہ ہے کہ دوسری سورتیں فرضوں کی اخیری دو رکعتوں میں نہیں پڑھی جاتیں۔ اسی طرح عالم ربانی جو وسیع العلم اور لطیف الذہن ہوگا جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام سیرت پر غور وفکر کرے گا تو لامحالہ یہ بات اس پر واضح ہوگی کہ جو کچھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت میں ہے اگرچہ سنت نبویہ ہے مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر فعل کے ساتھ اہتمام خاص خاص موقع میں علیحدہ علیحدہ تھا، جو اس موقع میں دوسرے افعال کے ساتھ نہیں، اس کا علم قرائن حالیہ ومقالیہ سے ہوتا ہے اور مہتم اور غیر مہتم کا امتیاز اور اہم ومہم کا فرق اچھی طرح ذہن نشین ہو جاتا ہے، اور اس بات کا علم ہو جاتا ہے کہ فلاں فعل قابل ترویج وتعلیم ہے اور فلاں نہیں، مثلاً جو اہتمام ترمیم وتعمیر مساجد کے لیے ہے وہ مقابر کے لیے نہیں اور جو اہتمام اہل اسلام کے لیے مساجد میں جمع ہونے کے متعلق ہے، جیسے نماز کے لیے مساجد میں آنے کی تاکید اور نہ آنے پر تہدید اور ناراضگی اور آنے سے اس کے منافع کا بیان اور ان میں نہ آنے سے نقصان کا بیان، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو اہتمام مساجد سے ہے وہ مقابر سے نہیں۔

اسی طرح میت کو نفع پہنچانے کے لیے جس قدر ترغیب وتاکید اور تشہیر وترویج اور التزام نماز جنازہ کو ہے اس قدر دیگر ادعیہ کے ساتھ نہیں، اور جو اہتمام مطلق دعا کے ساتھ ہے وہ اہتمام میت کی طرف سے صدقہ دینے میں نہیں کرنا چاہیے، اور جس قدر اہتمام میت سے صدقہ

دینے کے متعلق ہے اس قدر ایصالِ ثواب عبادات مثل نماز، روزہ، تلاوت اور ذکر کے ساتھ نہیں کرنا چاہیے اور جس قدر کوشش جسمانی ونفسانی یعنی ترغیب وتالیف وتدبیر اور صرف اوقات عزیزہ اقامت جہاد کے متعلق کرنی چاہیے اس قدر غیر ضروری علوم کی تعلیم کے لیے نہیں کرنا چاہیے یا جس طرح اوقات کی تعیین عبادات کی اقسام اور ریاضات واذکار ومراقبات کے لیے ہے اس طرح غیر ضروری امور کے لیے نہیں کرنی چاہیے۔ اور بوقت ضرورت جس قدر لڑائی میں استعمال ہونے والے ہتھیاروں کی کوشش کرنی چاہیے اس قدر کتابوں کے جمع کرنے میں اور مدارس وخانقاہوں کے بنانے میں نہیں کرنی چاہیے، اور جس قدر کوشش عوام کو کتاب وسنت کے ظاہر کی طرف دعوت دینے میں کرنی چاہیے اس قدر مسائل غریبہ وقیاسیہ ومباحث مشکلہ کلامیہ اور صوفیہ کے اشارات دقیقہ میں کوشش نہیں کرنی چاہیے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ جمیع مباحث تشریع باوجود کثرت کے دو اقسام میں داخل ہیں:

۱۔ باب تحدیدات۔ ۲۔ باب حفظ مراتب امور ملت۔

پس کلمہ ''ما'' موصولہ سے جو حدیث میں وارد ہے، یہی دو باب مراد ہیں۔ اور حدیث کا معنی یہ ہوگا کہ جو شخص دین میں تحدید یا تغییر موقع ومحل کے اعتبار سے نیا احداث کرے وہ مردود ہے۔

بدعت وصفیہ کی تعریف:

جو تحدید امر دین میں یا تغییر موقع یا امر دین میں نئی ہو اور اس کا محدث یعنی اسے ایجاد کرنے والا اس خصوصیت کو اس امر دین میں مفید ہونے کو شرعاً ضروری جانے یا یہ خیال کرے کہ اس خصوصیت سے شرعاً استحسان کو تعلق ہے یا یہ سمجھے کہ اس کے نہ ہونے سے عمل باطل ہو جاتا ہے اور مراتب قبول کے کسی درجہ سے گر جاتا ہے ان باتوں کا خیال رکھ کر اس پر کار بند ہو یا اس سے احتراز کرے تو اسے بدعت وصفیہ کہتے ہیں۔

بدعت اصلیہ و وصفیہ کی تعریف:

بدعت اصلیہ و وصفیہ اس زیادتی یا نقصان کو کہتے ہیں جو آنحضرت ﷺ کے زمانے میں نہ ہو اور نہ اس کی نظیر ہو اور نہ ہی قرون ثلاثہ (مشہود لہا بالخیر) میں بلا نکیر مروج ہو اور نہ اس کی نظیر ثابت ہو اور اسے ایجاد کرنے والا اس کو آخرت میں مفید سمجھ کر اس پر عمل کرتا ہو یا آخرت میں مضر

جان کر اس سے اجتناب کرتا ہو یا کسی معاملہ یا عبادت کے لیے رکن یا لازم یا شرط قرار دے کر اس پر پابندی کرے، خواہ زیادتی ونقص اصل کام میں ہو یا اس کی تحدید میں یا اس کے موقع میں۔

اس تعریف کا ماحاصل یہ ہے کہ دین میں زیادتی ونقص، جس کو دین سمجھا جائے اور وہ دراصل دین میں سے نہ ہو، تو وہ بدعت ہے۔ دین سے مراد یہ ہے کہ ایسے افعال جن میں قیاس ورائے کو دخل نہ ہو اور اس کا ثبوت قولی یا فعلی یا تقریری حدیث سے ہو یا قرون ثلاثہ میں بلانکیر رائج ہو یا قیاس صحیح سے ثابت ہو، جس کے لیے نظیر کا ہونا ضروری ہے۔ پس بدعت کا خلاصۂ مفہوم یہ ہوا کہ جو چیز دین میں بلا ثبوت نکالی جائے وہ بدعت ہے اور جس کا ثبوت ہوگا تو وہ یا سنت اصلیہ ہوگی یا ملحق بالسنہ۔ اور بدعت کی دو قسمیں ہوئیں ایک اصلیہ، دوسری وصفیہ۔ بدعت اصلیہ وہ ہے کہ ایک ایسا امر دین میں نکالا جائے جس کا ثبوت نہ ہو، اور بدعت وصفیہ وہ ہے کہ تحدید یا موقع میں ایسا تغیر پیدا کیا جائے جس کا ثبوت نہ ہو خواہ وہ زیادتی میں ہو یا نقصان میں۔

بدعت کے لیے قرون ثلاثہ کی قید کیوں؟

اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ قرون ثلاثہ میں بدعت پیدا ہوسکتی ہے بلکہ بہت سی بدعات اس زمانے میں بھی رائج ہوئیں۔ حدیث میں ہے:

"فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافا كثيرا، فعليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة"[1]

''بیشک جو تم میں سے زندہ رہے گا وہ عنقریب میرے بعد اکثر اختلاف دیکھے گا تو اس حالت میں میری اور میرے خلفاء کی سنت کو لازم پکڑو اور دانتوں سے مضبوط پکڑو اور محدث کاموں سے اپنے آپ کو بچاؤ، ہر محدث (نیا کام) بدعت ہے۔''

جس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ زمانہ صحابہ میں بھی بدعات کا رواج ہوگیا تھا، بدعتِ خروج وقدر بھی اسی زمانہ کی پیداوار ہے، جیسا کہ کتب تواریخ اس پر شاہد ہیں، تو پھر اس میں کس طرح اختلاف ہوسکتا ہے؟ اختلاف صرف اس امر میں ہے جو ازمنہ ثلاثہ میں بلانکیر رائج ہو۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا اس کے ثبوت کے لیے صرف یہ بات کافی ہے کہ یہ امر بلانکیر ان

[1] **صحيح**. سنن أبي داود، برقم (٤٦٠٧) سنن الترمذي، برقم (٢٦٧٦)

زمانوں میں رائج ہے اس لیے بدعت نہیں یا اس کے ثبوت کے لیے اور دلائل شرعیہ کتاب وسنت اور اجماع اور صحیح قیاس کی بھی ضرورت ہے؟

پہلی تعریفوں سے پتہ چلتا ہے کہ جو امر قرون ثلاثہ میں بلانکیر مروج ہو اس کے ثبوت کے لیے صرف اس کا مروج ہونا کافی نہیں، بلکہ مروج ہونے کے ساتھ دیگر ادلہ کا ہونا بھی ضروری ہے، اور اس آخری تعریف سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی امر کا قرون ثلاثہ میں بلانکیر مروج ہونا اس امر کے بدعت نہ ہونے کی کافی دلیل ہے اس پر دلیل اول یہ بیان کی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم"[1]

"یعنی بہترین میرا زمانہ ہے، پھر وہ جو اس کے بعد ہے اور پھر وہ جو اس کے بعد ہے۔"

اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے ان تین قرنوں کی تعریف اور مدح کی ہے اور ان کو خیر القرون فرمایا ہے اور محدثات کو "شر الأمور" فرمایا ہے، تو معلوم ہوا جو امر ان دونوں زمانوں میں بلانکیر رائج ہوگا وہ خیر ہوگا نہ کہ شر۔ مگر اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ خیریت اس امر کو مستلزم نہیں کہ جو رواج ہو وہ خیر ہو شر نہ ہو، جیسے خیریت اس بات کو مستلزم نہیں کہ ان میں منکرات کا ظہور نہ ہو، خصوصاً جبکہ آنحضرت ﷺ نے بھی منکرات کے شیوع کی خود خبر دی ہے۔[2] پھر یہ وہی زمانہ تھا جس میں اہل بیت کو برملا گالیاں دی جاتیں اور حج تمتع سے روکا جاتا، تکبیراتِ انتقال کو چھوڑ دیا گیا، مدینہ منورہ کی بے حرمتی کی گئی اور حالت یہاں تک پہنچ گئی کہ بعض صحابہ مخفی طور پر نماز پڑھتے رہے، اگرچہ ان پر انکار کیا گیا ہے لیکن اس کے باجود وہ زمانہ مطلقاً خیر نہیں ہوسکتا اور آنحضرت ﷺ نے خبر دی ہے کہ ایک گروہ میری امت سے ہمیشہ حق پر رہے گا۔[3]

پس لامحالہ وہ منکرات پر انکار کرے گا تو رواجِ منکر کسی صورت میں بھی بلانکیر مروج نہیں ہو سکتے، چونکہ پہلے زمانے میں شر کم تھا اور بعد میں شدت اختیار کر گیا لیکن اس وجہ سے

[1] یہ الفاظ تو ثابت نہیں ہیں البتہ دوسرے الفاظ سے یہ حدیث ثابت ہے۔ دیکھیں: صحيح البخاري، برقم (٦٤٢٨) صحيح مسلم، برقم (٢٥٣٥)

[2] **صحيح**. سنن الترمذي، برقم (٢١٦٥) سنن ابن ماجه، برقم (٤٣٠)

[3] صحيح مسلم: كتاب الفتن، باب هلاك هذه الأمة بعضهم دون بعض (٢٨٨٩)

کسی زمانے کا رواج دلیل نہیں ہوسکتا، صرف آنحضرت ﷺ کے زمانے کا وہ فعل جس پر آپ سے انکار ثابت نہ ہو، جسے تقریری حدیث کہتے ہیں، سنت ہوسکتا ہے یا اجماع صحابہ یا اجماع تابعین سے دلیل پکڑی جاسکتی ہے نہ کہ رواج سے۔ اور جب آنحضرت ﷺ نے یہ فرمایا ہے کہ میری امت میں ایک گروہ ہمیشہ حق پر رہے گا، پھر اس گروہ کی نشاندہی "ما أنا عليه وأصحابي" سے بھی کر دی تو دریں اثنا اس زمرہ میں شریک ہونے والا خصوصاً صحابہ کرام کے اہل خیر ہونے میں کیا شبہ ہے؟ مگر ان سے بھی بعض مسائل میں اجتہادی خطا سرزد ہوئی ہے، ہم ان کو اہل خیر سمجھ کر اس مسئلہ (یعنی جس میں ان سے خطا سرزد ہوئی ہے) میں ان کی اتباع نہیں کریں گے، جبکہ اس کے خلاف ہمیں آنحضرت ﷺ کے فرمان کا علم ہو چکا ہے۔

آنحضرت ﷺ نے سب سے بہتر اپنا زمانہ بتلایا ہے، اس کے بعد دو زمانوں کو بالترتیب خیر کے ساتھ متصف کیا ہے، جس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ ان زمانوں میں بھی خیریت کے لحاظ سے فرق ہے، کیونکہ پہلے زمانے میں جس قدر خیر زیادہ ہوگی اسی قدر اس کے مقابلے میں دوسرے زمانے میں شر ہوگا، تو اس کا یہ معنی نہیں ہوسکتا کہ اس کا رواج حجت ہے، کیونکہ حجیت رواج اس صورت میں تمام زمانوں میں برابر ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس زمانے میں چونکہ میں ہوں اس لیے یہ زمانہ بہتر ہے، اس کے بعد صحابہ اور خلفاء وتابعین چونکہ بعد کے زمانوں سے بہتر ہیں اور وہ ہیں بھی نیک اور ان کی نیکی کا مقابلہ بعد کے افراد نہیں کر سکتے اس لیے ان کے زمانے بعد کے زمانوں سے بہتر ہیں۔

اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ اصل دین تو کتاب وسنت ہے۔ رہا اجماع تو اس کے لیے کتاب وسنت کا ہونا ضروری ہے، جب ہمیں اجماع کا علم ہو تو اس کے لیے داعی کا علم ضروری نہیں، اسی طرح قرون ثلاثہ کے رواج اس معنی میں حجت نہیں کہ ان کا رواج مثبت للحکم ہے، بلکہ ان کا رواج اس امر کی دلیل ہے کہ اس کام میں کوئی نہ کوئی صریح یا خفی منصوص یا مستنبط دلیل موجود ہے، جیسے لفظ "خیر القرون" سے پتہ چلتا ہے، کیونکہ جو امور خلاف شرع رائج ہوئے ہیں وہ علماء مجتہدین سے صادر نہیں ہوئے بلکہ ان میں اکثر وبیشتر جاہلوں کا عمل ہے، اور جو بعض باتیں علماء سے سرزد ہوئی ہیں تو ان پر اکثر علماء نے انکار کیا ہے، اس پر رواج کو قیاس نہیں کر سکتے،

کیونکہ رواج میں ایک قسم سے جمیع علماء کی شمولیت ضروری ہے، اور اگر تمام علماء شر پر جمع ہوں اور کوئی بھی ان پر انکار نہ کرے تو لامحالہ وہ زمانہ شر ہوگا، اور اگر ان پر انکار کریں تو اگرچہ اس کا صدور علماء کی کثیر تعداد سے ہی صادر کیوں نہ ہوں حجت نہ ہوگا۔ کیونکہ حق کا علم اس سے ہوسکتا ہے اور پہلی صورت میں حق کا علم بالکل مخفی ہو جاتا ہے، اور واقعات سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے کہ قرون ثلاثہ کے علماء مجتہدین کتاب وسنت سے مسائل بیان کرتے تھے، خواہ ان کے الفاظ بیان کریں یا معنی پر ہی اکتفا کریں، اور اگرچہ بسا اوقات قیاس سے بھی کام لیتے تھے لیکن ایسا شاذ ونادر ہی ہوتا تھا، تو ان کے رواج کو ان کی عام روش پر حمل کرنا چاہیے۔ ہاں اگر رواج کے خلاف کوئی آیت یا صحیح حدیث موجود ہو تو اس صورت میں وہ رواج قطعاً حجت نہیں بلکہ وہ باطل ہوگا، کیونکہ کتاب وسنت کے ہوتے ہوئے اگر رواج اس کے خلاف ہو تو حق کا علم ہوسکتا ہے دریں صورت رواج کو خطا پر محمول کیا جائے گا اور خطا کا صدور علماء سے ممکن ہے اور ایسا ہوتا رہا ہے، اور جب قرآن وسنت سے ظاہراً جواب نہ ملے تو لامحالہ وہ رواج صحیح ہوگا، کیونکہ عدمِ صحت کی بنا پر حق کا پوشیدہ رہنا لازم آتا ہے۔ جس کی وجہ سے زمانہ بالکل شر قرار پاتا ہے، کیونکہ اس کی دعوت عملاً شر کی طرف ہوئی نہ کہ خیر کی طرف، بخلاف اس کے جب اس کے خلاف کی دلیل کتاب وسنت سے ثابت ہو تو داعی الی الحق اس وقت کتاب وسنت ہے نہ کہ رواج۔ اگرچہ کتاب وسنت کے خلاف رواج کا بلا نکیر ہونا ممکن نہیں، اور کوئی دعویٰ کرے تو اس کے دعوے کی طرف التفات کرنے کی بھی ضرورت نہیں، ورنہ رواج کے مقابلے میں عدم رواج ثابت کرنا ضروری ہے۔

اجماع کی بھی یہی حالت ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں کتاب وسنت موجود ہوں تو اس وقت اجماع کی ضرورت نہیں، اور اگر کوئی شخص قرآن وسنت کے خلاف اجماع کا دعویٰ کرے تو اس کے دعویٰ اجماع کو باطل قرار دینے سے پہلے ہم یقیناً یہ کہیں گے کہ یہ مسئلہ غلط ہے اور نہ ہی اس پر امت کا اجماع ہے، کیونکہ جس دلیل سے اجماع کی حجیت ثابت ہوتی ہے وہ دلیل خود اس اجماع کو باطل قرار دے رہی ہے۔ یعنی وہ دلیل جس سے اجماع کی حجیت پر استدلال کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ ''یہ امت گمراہی پر جمع نہیں ہوگی۔''[1] اور جب اس مسئلہ میں کتاب وسنت موجود

[1] **صحيح**. سنن الترمذي: كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة (٢١٦٧) اس حدیث کے شواہد کے لیے ملاحظہ ہو: هداية الرواة (١٧١)

ہیں تو اس کے خلاف لا محالہ گمراہی ہوگی اور اجماع گمراہی پر نہیں ہوسکتا۔ پس اس طرح قرون ثلاثہ میں خیریت کا یہ معنی ہے کہ یہ ادوار کتاب وسنت پر ہوں گے اور اگر کسی سے خطا سرزد ہوگی تو دوسرے اس پر انکار کریں گے۔ ایسا نہیں ہوسکتا کہ ان زمانوں ہی میں کسی امر کا رواج ہو اور وہ خلاف شرع ہو تو اس پر کوئی انکار نہ کرے۔ پس اگر کوئی شخص بالفرض کتاب وسنت کے خلاف قرون ثلاثہ کا رواج پیش کرے گا تو اس کا یہ معنی ہوگا کہ قرون ثلاثہ خیر القرون نہیں بلکہ شر القرون ہیں۔ پس لا محالہ کتاب وسنت کے خلاف رواج کو پیش کرنا باطل ہے، کیونکہ رواج بلانکیر رائج نہیں ہوا، البتہ اگر کتاب وسنت میں صراحتاً وہ مسئلہ نہ ملے تو اجماع ورواج سے استدلال ہوسکتا ہے، کلام صرف اس امر میں ہے کہ جو مسائل قرون ثلاثہ کے رواج سے ثابت کیے جائیں ان کی سند کیا ہے؟ پھر بحث کا رجحان اس طرف ہوگا کہ اگر سند اس قسم کی ہوئی جس سے بدعات کا ثبوت نہیں ہوسکتا تو فبہا، ورنہ بدعت کے ثبوت کی دلیل ہوگی۔ مگر قرون ثلاثہ کے رواج کو ماننے والے اس کی سند سے بحث نہیں کرتے، وہ اسے اجماع پر قیاس کرتے ہیں کہ جیسے اس کی سند کی ضرورت نہیں اس کی سند کی بھی ضرورت نہیں، اگرچہ اصحاب ظاہر نے اجماع کی سند پر بھی بہت کچھ بحث کی ہے[1] مگر زیادہ تر انھوں نے بھی اجماع کو بلا بحث سند (دلیل) مانا ہے۔ کما لا یخفی علی من تتبع کتب القوم

حاصل کلام یہ ہے کہ اگرچہ عقلاً اس حدیث سے قرون ثلاثہ کے رواج پر استدلال کرنے میں کلام ہے اور خیریت کو صحت کا متلازم قرار دینے میں تأمل وتردد ہے مگر ذہن میں یہی معنی متبادر آتا ہے کہ جب شر کا رواج ہوگا تو زمانہ شر ہوگا، کیونکہ عموماً زمانے کی خیر وشر اس کے رواجات کے خیر وشر ہونے سے عبارت ہوتی ہے۔

دوسری دلیل:

بدعت کے لیے خیر القرون کی قید پر دوسری دلیل یہ ہے:

"علیکم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدین المھدیین"[2]

یعنی میری سنت اور خلفاء راشدین کی سنت کو لازم پکڑو۔

---

[1] دیکھیں: الإحکام لابن حزم (٤/ ١٢٩)

[2] صحیح: سنن أبي داود، برقم (٤٦٠٧) سنن الترمذي، برقم (٢٦٧٦)

اس حدیث سے صرف زمانہ خلفاء کے رواجات پر استدلال درست ہوسکتا ہے کیونکہ آپ نے سنتِ خلفاء کی اتباع کا حکم دیا ہے، اور سنتِ خلفاء کی اتباع تب واجب ہے جب ان کے زمانہ کا رواج لا محالہ ان کی سنت سے ہوگا تو وہ رواج قطعاً بدعت نہیں ہوسکتا۔

اس حدیث پر یہ اعتراض ہے کہ خلفاء کو احداث کی کب اجازت ہے؟ جب ان کو بھی اس کی اجازت نہ تھی تو ان کی سنت کی اتباع کا کیا معنی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں سیاسیات کا ذکر نہیں، حدیث عام ہے۔ یہ کہنا کہ ان کو احداث کی کہاں اجازت تھی؟ ہمارے مدعا کے لیے مؤید ہے، کیونکہ انھیں احداث کی اجازت نہ تھی اور نہ ہی وہ احداث کیا کرتے تھے، تو لا محالہ ان کی سنت سنتِ رسول ﷺ سے ماخوذ ہوگی، مگر جس جگہ معلوم ہو جائے کہ ان کے قول کے خلاف سنت ثابت ہے تو لا محالہ ان کا قول معمول بہ نہ ہوگا بلکہ سنت ہی کی اتباع واجب ہوگی، اور اگر اس حکم کی تصریح کو کتاب وسنت یا قرائن حالیہ یا مقالیہ کو مدنظر رکھ کر اخذ کیا گیا اور ملت عربی ہے اور وہ لوگ حامل ملت اور زبان سے واقف ہیں تو ظاہر یہ ہے کہ ان کی سمجھ سیبویہ وخلیل سے کم نہیں اور ماہرین عربیت کا فہم دوسروں کے لیے حجت ہوتا ہے بشرطیکہ ان میں اختلاف نہ ہو، پس خلفاء راشدین کے زمانہ کا رواج مستند ہے۔ جس کی تحقیق اس طرح ہے کہ اللہ تعالی نے شریعت کی حفاظت کا ذمہ خود لیا ہے اور فرمایا:

﴿اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ اِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ﴾ [الحجر: ١٥/ ٩]

اور ہم نے ذکر کو نازل کیا اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔

اور فرمایا:

﴿لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ٤/ ١٦٥]

تاکہ لوگوں کے لیے رسولوں کے بعد اللہ پر کوئی حجت نہ رہے۔

لہٰذا ضروری ہے کہ ہم شریعت کے الفاظ جہاں الفاظ کی ضرورت ہو اور معانی جہاں معانی کی ضرورت ہو اور الفاظ ومعانی جہاں دونوں کی ضرورت ہو صحیح طور پر ان کی حقیقت کو پہنچ سکیں۔ پس خدا تعالی نے اس وعدہ کو پورا کرنے کے لیے الفاظ ومعانی کی تبلیغ کے لیے اسباب پیدا کیے۔ محدثین کے گروہ کو پیدا کیا، جنھوں نے آنحضرت ﷺ کی سیرت مطہرہ کو جمع کیا، اور

جہاں کہیں ان سے خطا سرزد ہوئی تو اللہ تعالی نے بحکم وعدہ اس خطا پر ہم کو مطلع فرمایا اور جس جگہ ہم کو اللہ تعالیٰ نے خطائے راوی پر مطلع نہیں فرمایا اور نہ ہی راوی کے عدم اہتمام پر ہم کو خبردار کیا، اگرچہ عقلاً احتمال ہے کہ راوی نفس الامر میں ایسا نہ ہوگا جیسا ہم سمجھتے ہیں یا اس خاص روایت میں بتقاضائے بشریت سہو ونسیان ہو مگر ہم بحکم وعدہ اور ان کے اسباب کو مدنظر رکھتے ہوئے جو اللہ تعالیٰ نے حفظ شریعت کے لیے مقرر کیے ہیں یقیناً یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ حدیث قطعاً رسول اللہ ﷺ کی ہے، جیسا کہ اگرچہ خبر میں سہو ونسیان ہوتا ہے مگر اکثر اخبار کی انسان روز مرہ قرائن وفطرت کی بنا پر تصدیق کرتا ہے، ان میں کسی قسم کا شک وشبہ نہیں ہوتا، اسی طرح صحابہ کرام میں اگر قرآنی معنی کا اختلاف ہوتو اس صورت میں ایک کا قول دوسرے پر حجت نہیں مگر جہاں صرف ایک ہی قول ہو اور دوسرے اس پر خاموش ہوں تو لامحالہ چونکہ شریعت کو وہ ہم سے زیادہ سمجھتے تھے اور اللہ تعالی نے جو شریعت کی حفاظت کا ذمہ لیا ہے اسے مدنظر رکھتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ قول قطعاً صحیح ہے بشرطیکہ قرآن وسنت کے مخالف نہ ہو، اور جب ان میں اختلاف ہوتو اس صورت میں ہمیں اللہ تعالی نے اس کے حجت نہ ہونے پر مطلع کر دیا ہے، کیونکہ دو متضاد باتیں کسی صورت بھی درست نہیں ہوسکتیں۔

دلیل سوم:

قرون اولی میں بلانکیر رائج ہونے والے فعل کے صحیح ہونے پر تیسری دلیل آنحضرت ﷺ کا یہ فرمان ہے: "ما أنا عليه وأصحابي"[1] یعنی جس طریقہ پر میں اور میرے صحابہ ہیں۔

جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس طریقہ پر آنحضرت ﷺ اور ان کے صحابہ کرام ہیں اس طریقہ کی اتباع کرنے والا گروہ ناجی ہے۔ پس لامحالہ جس بات پر صحابہ کرام کا عمل ہوگا یا ان کے زمانہ میں کوئی امر رائج ہوگا تو وہ درست اور حق ہوگا، لیکن اس پر چند وجوہ سے اعتراض کیا گیا ہے:

۱۔ اعتراض: یہ ممکن ہے کہ بعض روایات غلط ہوں اور ان کو اجتہادی خطا کی وجہ سے نظر انداز کر دیا گیا ہو، اسی وجہ سے اگر کسی فریق نے اس کی اتباع کی ہوگی تو اس کا مواخذہ نہیں کیا جائے گا، لیکن عدم مواخذہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کے وہ افعال واعمال صحیح ہیں۔

---

[1] **حسن**. سنن الترمذي، برقم (٢٦٤١)

جواب: یہاں حدیث کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ صحابہ کرام کی اتباع کرتے ہوں گے۔ اور اتباع میں چونکہ احسان کی قید موجود ہے لہٰذا غلطی کی اتباع لا محالہ ممنوع ہے، لیکن جو طریقہ جمیع صحابہ کرام کا ہوگا وہ یقیناً غلطی سے محفوظ ہوگا۔

۲۔ اعتراض: اس حدیث میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا معنی ہو کہ جو گروہ کتاب وسنت کا پابند ہوگا، جس پر یعنی کتاب وسنت پر میرا اور میرے صحابہ کا عمل ہے۔

جواب: اگرچہ حدیث میں اس معنی کا بھی احتمال ہے مگر سیاق سے پہلے معنی کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ یہ فرقہ اپنی جگہ کتاب وسنت کا مدعی ہوگا لیکن ان کے لیے علامات ظاہرہ کی ضرورت تھی، اس لیے آپ نے صحابہ کرام کے طریقہ کا ذکر فرمایا تو لا محالہ یہ کہنا صحیح ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانے کا رواج حجت ہے۔

چوتھی دلیل:

چوتھی دلیل اس سلسلہ میں حضرت ابن مسعود کا قول ہے جو پہلے گزر چکا ہے جس کے آخری الفاظ یہ ہیں:

"تمسكوا بها ما استطعتم من أخلاقهم وسيرهم "[1]

صحابہ کرام کے اخلاق اور سیرت پر حتی الامکان کار بند رہو۔

اس حدیث میں لفظ سیرت واخلاق سے استدلال کو زیادہ تقویت حاصل ہوتی ہے کیونکہ سیرت واخلاق کا لفظ ظاہراً عادات اور رواجات کو شامل ہے، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ یہاں سیرت واخلاق سے وہ سیرت واخلاق مراد ہوں جو کتاب وسنت سے ماخوذ ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ معنی سیاق روایت کے خلاف ہے، بلا شبہ ان کے اخلاق وسیر قطعاً کتاب وسنت ہی سے ماخوذ ہیں، بایں وجہ ہمیں ان کے مروج ہو جانے کے بعد کتاب وسنت کی جستجو کی چنداں ضرورت نہیں۔

اس سلسلے میں اس قسم کے اور بھی دلائل پیش کیے جاتے ہیں جن سے کچھ نہ کچھ طبیعت کو تسکین ہو جاتی ہے، اور اگرچہ مناظر کو بھی اس سے کبھی کبھی تسلی ہو جاتی ہے تاہم یہ دلائل اس کے لیے کافی ہیں۔

---

[1] جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (٢/ ١١٩)

جب اس بات کو ذہن نشین کر لیا جائے کہ رواج کے لیے سند کا ہونا اور اس کی حفاظت ضروری ہے، کیونکہ سند ضرور کتاب وسنت سے ہوگی اور کتاب وسنت کی حفاظت کا ذمہ اللہ تعالی نے خود لیا ہے، تو یہ مسئلہ غیر ضروری ہو جاتا ہے، کیونکہ جب سند ہم تک محفوظ پہنچ چکی ہے تو سند پر بحث کرنی چاہیے۔ وہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ سند اگر چہ محفوظ ہے مگر سند میں قطع نظر اس رواجِ قرون ثلاثہ کے متعلق مختلف طور پر کلام کیا جاسکتا ہے، جیسے مسئلہ اجماعی میں بسا اوقات سند کو دیکھا جائے تو تسکین ہو جاتی ہے مگر جب اجماع کے ساتھ سند کو دیکھا جائے تو اس کی صحت میں کوئی کلام نہیں ہوتا۔ بہر کیف مسئلہ کا مدار سند پر ہوگا، اگر چہ اس کی تقویت رواج سے ہو، یعنی اگر چہ بظاہر سند اتنی قوی معلوم نہ ہو تاہم اس مسئلہ کی صحت میں کلام نہیں ہوگا۔

تو تحقیق یہ ٹھہری کہ بدعت کا مدار عدم ثبوت شرعی پر مبنی ہے اور جو فعل بعد میں متحقق ہو اس کے لیے سند کا ہونا ضروری ہے اور رواج قرون ثلاثہ جو بلا نکیر ثابت ہے اس سے بھی تسکین ہوسکتی ہے۔ اس جگہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ بدعات کے لیے اگر چہ بخصوصہ کوئی دلیل نہیں ہوتی مگر بسا اوقات عمومِ ادلہ کی بنا پر وہ جائز معلوم ہوتی ہیں لیکن آنحضرت ﷺ کے اس فرمان کے مطابق کہ "کل بدعة ضلالة" (یعنی ہر بدعت گمراہی ہے) سے وہ بھی منہی عنہ معلوم ہوتی ہیں، پس ادلہ بدعات کی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک وہ جو جواز پر دال ہیں اور دوسری وہ جو تحریم پر، اگر چہ تعارض کے وقت حرمت کو ہی ترجیح ہوتی ہے خصوصاً جبکہ دلیل محرم خاص ہو، کیونکہ بناءِ عام علی الخاص اکثر اہل اصول کے نزدیک محقق امر ہے۔[1] مگر دلائل مثبتہ صحت رواج قرون ثلاثہ کو اس جگہ مخصص قرار دیا جائے گا۔ یعنی دلائل جواز بالکل عام ہیں، جیسے: ﴿اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾ [الحزاب: ۲۳/ ٤١] لیکن "کل بدعة ضلالة" اس سے خاص ہے، کیونکہ بدعت سے مراد بدعت شرعی ہے اور قرون ثلاثہ کے رواج بدعت سے خاص ہیں، کیونکہ بدعت قرون ثلاثہ کے رواج کے علاوہ بھی ہوسکتی ہے۔ پس یہ جملہ یعنی "کل بدعة ضلالة" دلیل جواز کا مخصص ہوگا۔ اور قرون ثلاثہ کا رواج بدعت کا مخصص ہوگا، پس لا محالہ قرون ثلاثہ میں بلا نکیر رائج ہونے والے امور "کل بدعة ضلالة" سے خارج ہوں گے، یہ بھی اس وقت

---

[1] إرشاد الفحول (۲/ ۷۰۳)

درست ہوگا جب قرون ثلاثہ کے بلانکیر رواج کو بلا دلیل مانا جائے، اس کی بحث گزر چکی ہے۔ اسی طرح جو بعض احادیث میں امت کے آخری زمانے کی خیریت کا ذکر ہے تو وہ فضیلت کلی نہیں بلکہ جزئی ہے جیسا کہ شارحین حدیث نے اس کی وضاحت کی ہے۔

بدعت اصلیہ اور وصفیہ کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ بدعت کا مدار اعتقاد پر ہے، یعنی جو چیز عنداللہ نافع نہ ہو اسے نافع قرار دینا، اور جو چیز عنداللہ مضر نہیں اسے مضر جاننا، اسے بدعت حقیقیہ اور وصفیہ کہتے ہیں۔ اور اگر کوئی چیز محدث ہو اور اس پر عمل کرنے والا اس کے فائدہ مند یا نقصان دہ ہونے کا اعتقاد نہ رکھتے ہوئے کرے، بلکہ اس کے ساتھ اس قسم کا معاملہ کرے جیسے امور نافعہ یا ضارہ شرعیہ کے ساتھ کیا جاتا ہے تو اسے بدعت حکمیہ کہتے ہیں۔ مثلا عیدالاضحیٰ میں اگرچہ گیارہ بارہ تاریخ میں قربانی جائز قرار دی گئی ہے[1] مگر پھر بھی عید کے دن کی فضیلت حاصل کرنے میں کوشش کرنی چاہیے اور گرانی قیمت (جو کثرت رغبت اور مشکل مہم پہنچنے سے حاصل ہوئی ہے) کا کوئی خیال نہیں کرنا چاہیے، اس دن کی کمی اور فرصت کی قلت، نماز عید کی ادائیگی کا شغل اور اقربا واحباب کے ساتھ ملاقات اور مساکین کو گوشت کا کم فائدہ ہونا، ان سب باتوں کے باوجود پہلے دن کو حتی الامکان ہاتھ سے نہیں جانے دینا چاہیے۔

اور اگر کوئی شخص میت کی طرف سے باوجود تنگدستی کے صدقہ کرے یا اکثر بیماریوں میں مبتلا رہنے یا بارش کے موسم میں یا اس قسم کے عوارض ومواقع لاحق ہونے کی وجہ سے بھی ان اوقات کی تخصیص اس لحاظ سے کرے کہ ان کو ہاتھ سے نہ جانے دے، بلکہ قرض لینا برداشت کرلے اور زیادتی مرض کی کوئی پرواہ نہ کرے اور موسم باراں کی تکلیف گوارا کرے اور کپڑوں کا کیچڑ ومٹی سے آلودہ ہونے کی کوئی پرواہ نہ کرے یا اوقات تعلیم واحکام دین میں خلل واقع ہونے اور عبادات میں اطمینان کے مفقود ہو جانے اور جماعت کے فوت ہو جانے کی کوئی پرواہ نہ کرے مگر اس دن کی خصوصیت کے فوت ہو جانے پر راضی نہ ہو، اگرچہ اس دن کی افضلیت کا خیال نہ بھی ہو تو اسے بدعت حکمیہ کہیں گے۔

اسی طرح اگر ایسی بیوہ عورت جو شدت افلاس میں مبتلا ہو اور اس کی جوانی کے عالم میں

---

[1] **صحيح**. مسند أحمد (٤/ ٧٢) السنن الكبرى (٩/ ٢٩٥) نیز دیکھیں: الصحيحة (٢٤٧٦)

کثرت شہوت کا بھی غلبہ ہو لیکن اس کے باوجود وہ نکاح سے پرہیز کرے اور اس کا نکاح نہ کرنا اس کے مدائح میں شمار کیا جائے یا کمال عفت کی دلیل قرار دیا جائے، اگرچہ نکاح ثانی کے قبح کا اعتقاد نہ رکھا جائے تو بھی اسے بدعت حکمیہ کہیں گے۔ نیز مثلاً شریعت میں نکاح کے لیے گواہوں کا حاضر ہونا اور ولی کی اجازت شرط ہے[1] اس لیے نکاح کو اس پر موقوف کرنے میں اگرچہ کسی قدر مضرات کے وقوع کا احتمال ہو مگر ایسا کرنا ضروری ہے۔ اگر اسی طرح نکاح کو جہیز وولیمہ کی استطاعت پر موقوف رکھیں، اگرچہ کفو کے مفقود ہونے یا اولیاء کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو مگر نکاح پر جرأت نہ کریں۔ یا قرض ضرور لیں اگرچہ دینوی واخروی مثلاً معاملہ سود وغیرہ مضرات اس کو لاحق ہوں یا لوگوں سے مانگتے پھریں مگر رسم سے باز نہ آئیں، اگرچہ اس کے وجوب کا اعتقاد نہ رکھیں، تاہم وہ بدعت حکمیہ ہوگی۔ اس قسم کی بدعات کو بدعات حکمیہ عملیہ کہتے ہیں۔

پس مطلق بدعت کی تعریف یہ ہوئی:

''وہ امور (جن کا بحث اول وثانی میں ذکر ہے) محدثہ جن کا کرنے والا ان کو امور دین سے قرار دے کر ان پر کاربند ہو یا ان کے ساتھ امور دینیہ کا سا معاملہ کرے تو وہ بدعت ہیں۔''

بدعات حقیقیہ کی مثالیں:

۱۔ مسئلہ وحدت وجود وشہود، مبحث صادر اول وتجدد امثال کون وبروز اور اس قسم کے اور مسائل تصوف، مسئلہ تحیز واجب وبساطت واجب، ترکیب ذہنی، وتنزیہ باری تعالی زمانی ومکانی وجہت ماہیت وترکیب عقلی ومبحث عینیت وزیادت صفات، تاویل متشابہات، اثبات رؤیت بلا جہت ومحاذات، اثبات جواہر فردہ، ابطال ہیولی وصورت ونفوس وعقول یا اثبات مسئلہ کلام علم کلام میں، عالم کے متعلق صدور ایجابی کا قائل ہونا، اثبات قدم عالم اور اس قسم کے علم کلام والٰہیات کے مسائل۔ انھیں اگر عقائد دینیہ کی جنس سے شمار کیا جائے ورنہ اس زمانے میں بدعات حکمیہ میں داخل ہوں گے۔

۲۔ اسی طرح مندرجہ ذیل امور کے حصول کی کوشش کرنا: مقام فناء علمی، انسلاخ، اضمحلال، انکشاف

---

[1] **صحيح**. صحيح ابن حبان (۹/ ۳۸۱) رقم الحديث (٤٠٧٥) السنن الكبرى (۷/ ۱۲۵) سنن الدارقطني (۳/ ۲۲۵) تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: إرواء الغليل (۱۸۵۸)

مغیبات، مثال واردات، وجد وحال، غیبت واستغراق وسکر وشطح، تاثیرات کونیہ ونفسانیہ میں ہمت باندھنا، جلالی وجمالی اشیاء کو چھوڑ کر دعوت اسماء کا علم، یہ سب بدعات حقیقیہ ہیں۔

۳۔ تعیین اوراد و اذکار، ریاضات وخلوات، اربعینات، نوافل عبادات، تعیین اوضاع اذکار۔ مانند جہر واخفاء، ضربات، مراقبات برزخیہ، التزام طاعات شاقہ، اکثر طلاب کی نسبت بدعات حقیقیہ ہیں، کیونکہ وہ ان کو اصل کمال شرعی یا مکملات سے جانتے ہیں اور بنسبت خواص کے جو محض وسائل جان کر ان کی تعلیم وترویج میں کوشش کرتے ہیں یہ بدعات حکمیہ ہیں۔ البتہ اخص الخواص جو صرف بعض طلاب کے لیے، جن کے نفس سخت غبی اور عاصی واقع ہوتے ہیں، ان امور کی تعلیم دیتے ہیں اور ان کو سبز باغ کی نمائش کے ساتھ خدا کی اطاعت کی طرف مائل کرتے ہیں یا صرف ناقص استعداد کی اصلاح کے لیے ضرورت کے مطابق وسائل کی طرح بلا التزام وترویج واہتمام کچھ ان سے کام لیتے ہیں اگر ان سے امور مذکورہ اور بسا اوقات بعض ذہن کی نسبت اتفاق وغایت مصلحت وقت ظاہر ہوں تو بالکل بدعات نہیں ہیں، یہاں کلام صرف ان لوگوں کے متعلق ہے جو انھیں شریعت مستمرہ وطریقہ مسلوکہ جانتے ہیں۔

۴۔ تعیین اعداد واشخاص واوقات واجناس مندرجہ ذیل امور میں مانند ختم نوشہ، عقد محفل سماع صوفیہ ومحفل کتاب خوانی ومرثیہ وماتم وتعزیہ، اسی طرح حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا ذکر ایام عاشوراء میں مقرر کرنا اور چہلم اور عرس کو معین کرنا اور قبروں کے لیے لوگوں کو بلا کر جمع کرنا اور ان کے لیے اوقات مقرر کرنا اور ان پر قرآن مجتمع ہو کر پڑھنا، میت سے صدقہ کے لیے وقت مقرر کرنا اور سورت فاتحہ واخلاص کا التزام، اس میں صدقہ کی تعظیم اور اس کی جنس مصرف کی تعیین، اہل قبور سے استمداد اور قبور کو بوسہ دینا اور ان کا طواف کرنا اور آستانہ بوسی اور تعظیم کے لیے اس کے سامنے کھڑے رہنا اور ان پر چادر اور غلاف یا پھول ڈالنا، اسی طرح قبروں کو دھونا، ان پر روشنی کرنا اور تقریب کی نیت سے ان پر جمع ہونا اور مردوں کے لیے ہول کے لیے نماز مقرر کرنا، دفن سے فارغ ہو کر اذان دینا۔ اسی طرح اور بے شمار امور بنسبت اکثر لوگوں کے سب بدعات حقیقیہ سے ہیں، کیونکہ وہ اسے عبادت سمجھتے ہوئے کرتے ہیں اور بنسبت بعض اخص الخواص کے ان کو محض لغو خیال

کرتے ہیں اور صرف اہل زمانہ کی موافقت کے لیے کرتے ہیں تو یہ امور بدعات حکمیہ سے ہیں، بشرطیکہ شرعاً ممنوع اور منکر نہ ہوں۔

۵۔ اکثر متاخرین، فقہاء اور صوفیاء کے استحسانات جو دلیل شرعی کے بغیر کسی نفع دینی اور مصلحت شرعیہ کے حصول کی بنا پر عبادات ومعاملات اختراع کرتے ہیں یا اصول دینیہ سے کسی اصول کی تحدید حدود خاصہ سے کرتے ہیں، تاکہ کسی غیر مشہور کام کو مشہور کریں یا کسی مروج امر کو مٹائیں، جیسے نماز معکوس، وجوب تقلید شخصی معین از ائمہ مجتہدین، زندوں سے مردوں کے لیے عبادات کے ثواب کا ہبہ کرنا نہ بطور نیابت عبادت میں کیونکہ وہ ثابت الاصل ہیں۔ کلمہ توحید کی تحدید خاص اوضاع کے ساتھ مثل اعداد وضربات وجلسات اور پانی کثیر کی دہ در دہ سے حد بندی اور گوشہ نشینی کو عبادات ومطالعہ کتب کے لیے رواج دینا، اسی طرح مسائل قیاسیہ وکشفیہ کو مروج کرنا اور ان میں ہمہ وقت مستغرق ہونا اور ظاہر کتاب وسنت کو گم کرنا یا صرف تبرک کے لیے پڑھنا، امر بالمعروف ونہی عن المنکر کو چھوڑ دینا، جہاد لسانی ودستانی کی پرواہ نہ کرنا اور اسی قسم کے اور محدث امور جن کا احکام شرعیہ اور عبادات دینیہ اور مناقب ایمانیہ میں شمار ہوتا ہے، یہ سب بدعات حقیقیہ ہیں۔ اور یہ عذر کرنا کہ یہ امور اگرچہ محدث ہیں مگر اس میں فلاں فلاں دینی مصلحت موجود ہے یا اصل اس کا شرع میں ثابت ہے، اگرچہ خصوصیت سے محدث ہے، ان امور کو بدعات سے خارج نہیں کرتا اور اس کے حسنہ اور قبیحہ ہونے کا ذکر آئندہ آئے گا۔ ان شاء اللہ تعالی۔ اکثر متقدمین سے جو قیاس کی مذمت وارد ہوئی ہے تو اس سے مراد یہی بدعت ہے قیاس شرعی مراد نہیں۔

بدعات حکمیہ کی مثالیں:

ا۔ علوم آلیہ میں تبحر حاصل کرنے کی غرض سے اتنا مستغرق ہونا کہ مسائل غریبہ اور علوم غریبہ کے پیچھے پڑے رہنا، جیسے دقائق منطقیہ وطبعیات فلسفیہ اور قواعد اصولیہ وکلامیہ اور اشیاء فقہیہ میں زیادہ تعمق کرنا اور فن مناظرہ وجدل اور غیر کی کلام کو باطل کرنے کا طریقہ وتوجیہ، یا مخالف کی نکتہ چینی کو روکنے کے طرق وتوجیہ مانند تقیید وتحدید یا توجیہ وتاویل اسی طرح کے دیگر امور جنہیں عموماً دانشمند جواب کے وقت استعمال کرتے ہیں اور آپس میں ایک دوسرے پر فخر

کرتے ہیں اور نوادر اشعار وقواعد عروض کو حاصل کرنے میں منہمک ہونا، اور مسائل فرضیہ فقہیہ متوہم الوقوع کو ضبط کرنا اور ریاضات وفن تکثیر ونقوش اور اس قسم کے دیگر فنون نادرہ کا اکثر اہل زمانہ کی نسبت بدعات حکمیہ میں سے ہیں، کیونکہ وہ ان امور کے حصول کو محامد شرعیہ میں شمار کرتے ہیں اور عمر کا کافی حصہ ان کے حصول میں اس طرح ضائع کرتے ہیں جس طرح طالب حق اوقات عزیزہ کو اصول دین کی تحقیق وتفتیش اور احکام شرع متین کی تحقیق میں صرف کرتا ہے اور اس پر بہت فخر کرتے ہیں، ان بیوقوفوں کو انھی امور مذکورہ کی بنا پر لوگ قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں، اگرچہ وہ دین سے کوسوں دور اور خوف خدا سے بالکل بے شعور اور سنت کے علم وعمل سے بالکل بے نور ہوں، اور جو ان علوم سے خالی ہو اسے بنظر حقارت دیکھتے ہیں، اگرچہ وہ خدا رسیدہ اور پرہیز گار ہی کیوں نہ ہو۔ بندگان خدا کو چاہیے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے احکام جو قرآن میں مندرج ہیں ان کی تفتیش میں مستغرق ہوں اور جو ناواقف ہوں وہ عالم اور واقفوں سے دریافت کریں، ان کے واقف ہو جانے کے بعد یہ سب برابر ہیں، کتاب وسنت کے فہم کا مدار محاورہ عرفیہ پر ہے، نہ کہ لطائف شعریہ پر۔

۲۔ اوضاع محدثہ کی حفاظت، مثلاً لباس میں یا اسی طرح کسی اور وضع وقطع میں مثلاً گفتار یا خلوت وجلوت کے لیے اوقات کی تعیین یا نشست وبرخاست وتحیہ وملاقات کی خاص ہیئت، تعظیم واکرام وخطاب وکلام، افعال واقوال مخصوصہ کی تشخیص اور ساتھیوں کی محفل منعقد کرنے کے لیے بعض ایام کی تخصیص اور غمخوار دوستوں اور حقیقی عقیدت مندوں اور خاص معتقدوں کے لیے تعیین مجالس جیسے علماء وفضلا اور ان کے شاگردوں یا بڑے بڑے صوفیا کے مقلدوں میں مانند مشائخ کرام کے سجادہ نشینوں اور ان کے مریدوں کے یا مقام ترک وتجرید کے مدعیوں میں مانند خانقاہ نشینوں اور راز داران قلندریہ ومداریہ وجلالیہ کے سرگروہوں اور پیروں کے رواج ہوں، جو محض اپنے اور اپنے اسلاف کے منصب کو محفوظ رکھنے کے لیے ہوں اور باقی اہل اسلام سے اپنے اور اپنے بڑوں کے امتیاز کی رعایت کرنے کے لیے یہ امور ان ہی میں مروج ہیں، جیسے طاقت ہونے کے باوجود نکاح سے پرہیز جس سے غرض صرف انداز درویشی کی حفاظت یا ضرورت معادیہ ومعاشیہ کی

فراغت کے باوجود مکاسب کے احتراز اگرچہ افلاس وحاجت ذلت سوال حال وقال کے عمل کا باعث ہو۔ ان تمام امور کے ہوتے ہوئے محض خاندان کے عنوان کو محفوظ رکھنے کے لیے مکاسب کو خوف وعار کا باعث سمجھ کر اس سے اجتناب اختیار کرنے میں اگر انھیں ممنوعات شرعیہ سے نہ سمجھتے ہوں، اسی طرح سلام ومصافحہ کی جگہ قولی وفعلی تعظیم کا احداث اور ان القاب کی ترویج میں اعتنا کرنا جو بلند منصب شرعی پر دلالت کرتے ہیں، جیسے مولوی فلاں وشاہ اور اس قسم کے بے شمار تمام امور بنسبت عقلاء کے بدعات حکمیہ میں سے ہیں، کیونکہ وہ انھیں باوجود لغو خیال کرنے کے بھی صرف خاندانی عنوان کی حفاظت کے لیے کرتے ہیں اور ان میں سے بیوقوف لوگوں کی نسبت جو ان میں بیوقوفیوں کو عین کمالات سمجھ کر ان کی حفاظت کے لیے کرتے ہیں بدعات حقیقیہ سے ہیں اور امور معاشیہ کے عنوانات جیسے سپاہیوں کی وردی یہ ہماری بحث سے خارج ہیں۔

۳۔ آباء واجداد کی تقلید اور ہمسروں اور بھائیوں کی موافقت کی تعیین، نفع دینیوی واخروی کے قطع نظر بعض مباحات شرعیہ کا التزام بنسبت اکثر اہل زمانہ بدعات حکمیہ میں سے ہیں اور بنسبت بعض کے شرک ہیں اور بعض کی نسبت امور معاشیہ سے ہیں اور بعض کی نسبت امورِ رسمیہ سے ہیں۔

شارع کے احکام اگرچہ ان کا مدار تشریع حکمت پر ہوتا ہے مگر صورت مشروعہ کی حفاظت قطع نظر از حصول حکمت ضروری ہوتی ہے۔ اس طرح مثلاً اہل میت کی طرف سے صدقہ اصل میں اقرباء کو اس لیے دیتے تھے کہ وہ غریب ومفلس تھے، آہستہ آہستہ یہ ایک رسم ہوگئی کہ میت والے اقرباء کو کھانا کھلائیں، اب اگر کوئی کھانا نہ کھلائے تو مورد طعن ہوتا ہے، اب طعن سے بچنے کے لیے یہ فعل کیا جاتا ہے اور یہ نہیں دیکھا جاتا کہ صدقہ کی اصل غرض فقراء کی رفع حاجت ہے اور وہ یہاں مفقود ہے، لیکن اس کے باوجود اسے حکم شرعی کی طرح ہی سمجھا جاتا ہے۔ اب اگر کوئی شخص رسم سمجھ کر اس پر عمل کرے تو اس کی نسبت یہ بدعت حکمیہ ہوگی اور اگر مردوں کے لیے باعث ثواب سمجھ کر کرے تو بدعت حقیقیہ ہوگی اور اگر کوئی اس کو توجہ ارواح اموات کا باعث سمجھ کر کرے اور اس کے ترک کو مدار طرد ولعن خیال کر کے کرے تو یہ شرک ہوگا۔ اگر کوئی شخص چہلم کے دن کسی امیر کے ساتھ واقفیت حاصل کرنے کے لیے کھانے پینے کی دعوت کرے تو یہ امور معاشیہ سے ہوگا، اور اگر اتفاقاً اجتماع احباء کی بنا پر بعض رسمیں کریں تو لہو کی قسم سے ہوگا اور اگر

حد سے زائد خرچ کرے تو اسراف میں داخل ہوگا۔ اسی طرح شادی کے تمام رسومات اور ماتم وولادت وختنہ کے رواجات جنہیں عوام شرافت خیال کرتے ہیں، اور مہر کا زیادہ ہونا اور کسب وصنعت سے بوجہ ضرورت کے پرہیز، اور بیوہ کا نکاح ثانی سے پرہیز، اور اپنے کام مثلاً بیع وشرا کو چھوڑنا، اپنا سامان اپنے کندھے پر اٹھانے سے عار سمجھنا، جیسا کہ پیرزادے اور مولوی زادے کرتے ہیں، یا سپاہیوں کے لباس وغیرہ سے پرہیز کرنا اکثر لوگوں کی بنسبت بدعات حکمیہ سے ہیں۔

۴۔ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے احکام مخصوصہ کی اتباع اور ان کے زلات کی پیروی، اسی طرح مخصوص اشخاص کے خاص احکام کی اقتدا جیسے نیند کی حالت میں وضو کا نہ ٹوٹنا[1] نکاح میں چار سے زیادہ بیویوں کی رخصت جو کہ نبی اکرم ﷺ سے مخصوص ہے۔[2] یا مشرک کے لیے استغفار[3] اور منافق کی نماز جنازہ[4] جو آنحضرت ﷺ سے بطور غلطی کے صادر ہوئے اور نکاح ثانی کا ممنوع ہونا، جو ازواج مطہرات سے خاص ہے۔[5] اور صدقات کے حاصل کرنے سے پرہیز جو بنی ہاشم کے ساتھ مخصوص ہے۔[6] اور صرف ایک کی شہادت پر اکتفاء کرنا جو کہ صرف حضرت خزیمہ کے ساتھ خاص ہے۔[7] اور جنت کی قطعی بشارت جو کہ بعض صحابہ کرام[8] اور اہل بیت کے لیے مخصوص ہے[9] قبیح ترین بدعات حقیقیہ سے ہیں، اگر ان احکام کے عموم

---

[1] صحيح البخاري: كتاب الوضوء، باب التخفيف في الوضوء (١٣٨)

[2] دیکھیں: الأحزاب (٣٣/ ٥٠) سنن أبي داود: كتاب الطلاق، باب في من أسلم وعنده نساء أكثر من أربع أو أختان (٢٢٤١)

[3] صحيح البخاري: كتاب التفسير، باب قوله: إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء (٤٧٧٧٢) صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب الدليل على صحة إسلام من حضره الموت... (٢٤)

[4] صحيح البخاري: كتاب التفسير باب قوله: استغفرلهم أولا تستغفرلهم، وصحيح مسلم (٢٧٧٤)

[5] دیکھیں: الأحزاب (٣٣/ ٥٣)

[6] صحيح البخاري: كتاب الزكوة، باب أخذ صدقة التمر عند صرام النخل (١٤٨٥) صحيح مسلم: كتاب الزكوة، باب تحريم الزكوٰة على رسول الله ﷺ... (١٠٦٩)

[7] **صحيح**. سنن أبي داود: كتاب الأقضية، باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم به (٣٦٠٧) سنن النسائي: كتاب البيوع، باب التسهيل في ترك الإشهاد على البيع (٤٦٥١)

[8] جیسا کہ عشرہ مبشرہ کے متعلق صحیح حدیث ہے۔ سنن أبي داود: كتاب السنة، باب في الخلفاء (٤٦٤٩)

[9] **صحيح**. صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل فاطمة بنت النبي ﷺ (٢٤٥٠) سنن الترمذي: أبواب المناقب، باب إن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة (٣٧٨١)

کا اعتقاد ہو اور اتباع زلات کو باعث حصول ثواب خیال کرے۔ اگر ان پر صرف عمل کرے اور وہ شرعاً ممنوع نہ ہو جیسے چار سے زائد بیویاں کرنا تو بدعات حکمیہ سے ہے۔

۵۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین اور تبع تابعین رحمہم اللہ کی ان امور میں اقتداء کرنا جو ان سے کبھی کبھار نادر طور پر صادر ہوئے ہیں اور جو رواج اور تعامل بلانکیر کی حد تک نہیں پہنچے اور کتاب وسنت اور قیاس صحیح سے اس پر کوئی دلیل ثابت نہیں ہوئی، جیسے اہل قبور سے استمداد، جو حضرت امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ایک اعرابی سے منقول ہے[1] اور عورتوں کے لیے قبروں کی زیارت جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے۔[2]

اور حلت متعہ[3] اور جواز مسح رجلین کا حکم جو عبداللہ بن عباس سے منقول ہے[4] یا جیسے عود بجانا عبداللہ بن جعفر سے منقول ہے۔[5] اور مطلقہ ثلاثہ کا صرف نکاح زوج ثانی سے بغیر جماع کے حلال ہونا جیسے سعید بن مسیّب سے منقول ہے۔[6] اسی طرح دیگر امور جو ان زمانوں میں ظاہر ہوئے ہیں اور اہل حق نے ان پر انکار کیا ہے، جیسے امراء کا تخت حکومت پر بیٹھنا اور ملازموں کو ان کے روبرو کھڑا کرنا، جیسے امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے منقول ہے، اور خطبہ کی حالت میں منبر پر بیٹھنا[7] جیسے ان سے اور باقی بنو امیہ سے منقول ہے، اور خطبہ جمعہ میں دعا کے ساتھ ہاتھ اٹھانا جیسے رؤسائے بنو امیہ سے منقول ہے اور عید گاہ میں منبر کا بنانا[8] اور خطبہ کو نماز پر مقدم کرنا[9] اور اس قسم کے امور جو اس وقت ظاہر ہوئے مگر اہل حق نے ان پر انکار کیا، یہ سب بدعات حقیقیہ ہیں، اگر انکار کرنے والا ملحق بالسنہ سمجھے ورنہ بدعات حکمیہ سے ہیں بشرطیکہ ممنوعات شرعیہ سے نہ ہو۔

1. **ضعيف**. سنن الدارمي (١/ ٤٣)
2. **صحيح**. مستدرك حاكم (١/ ٣٧٦) رقم الحديث (١٣٩٢) السنن الكبرى (٤/ ٧٨)
3. صحيح البخاري: كتاب الحيل، باب الحيلة في النكاح (٦٩٦١)
4. مصنف عبد الرزاق (١/ ١٩) برقم (٥٥) تفسيرطبري (٨/ ١٩٥)
5. تاريخ طبرى (٤/ ٢٤٩)
6. فقه سعيد بن مسيب (٣/ ٣٥١) تفسير قرطبي (٣/ ١٤٩،١٤٧) نصب الراية (٣/ ٢٣٨)
7. مصنف عبد الرزاق (٣/ ١٨٨) برقم (٥٢٦٤)
8. صحيح البخاري: كتاب العيدين، باب الخروج إلى المصلى بغير منبر (٩٥٦) صحيح مسلم: كتاب صلاة العيدين ، باب صلاة العيدين (٨٨٩)
9. مصدر سابق

اب قابل وضاحت بات یہ ہے کہ جس طرح نفاق اور کفر حقیقی بعض سے صادر ہو تو ان پر لفظ کفر و نفاق تو بولا جائے گا مگر کفر و نفاق حقیقی کے احکام ان پر مرتب نہیں کر سکتے اسی طرح اگرچہ بدعات بہت زیادہ ہیں مگر لفظ مبتدع یا صاحب بدعت اس کو کہیں گے جس میں بدعت کا عقیدہ ہوگا اور حدیث شریف میں جو اہل بدعت کے متعلق احکام حبط اعمال[1] عدم توقیر[2] ان کی عیادت سے اجتناب[3] اور انھیں سلام کہنے سے اجتناب[4] وارد ہوئے ہیں یہ سب بدعت کا عقیدہ رکھنے والے کے متعلق ہیں۔

بعض چیزیں ایسی ہیں جو دراصل بدعت نہیں مگر بدعت کے ساتھ چونکہ ان کا اشتباہ ہے جس سے اہل بدعت استدلال کرتے ہیں ان کا ذکر بھی ضروری ہے، چنانچہ وہ چند اقسام پر مبنی ہے:

۱۔ جمع قرآن، ترتیب سور، ہیئت مخصوصہ کے ساتھ نماز تراویح اور جمعہ کی پہلی اذان، قرآن مجید کے اعراب، دلائل نقلیہ سے اہل بدعت کے ساتھ مناظرہ، تصنیف کتب حدیث، قواعد نحویہ کا بیان، تنقید رواۃ حدیث، احکام فقہیہ کے استنباط میں بقدر حاجت شغل، یہ تمام امور ملحق بالسنہ ہیں، جو قرون مشہود لھا بالخیر میں مروج تھے اور ان پر تعامل بلا نکیر جاری رہا ہے، جیسا کہ ماہرین تاریخ کے نزدیک یہ بات مخفی نہیں، مگر ان امور کا مرتبہ سنت حقیقیہ سے کمتر ہے، حفظ مراتب کا لحاظ ضروری ہے۔ اگر کوئی شخص نماز کی قراءت میں کسی سورت کو سورۃ فاتحہ سے پہلے پڑھے یا مطلق قراءت میں بسم اللہ سے پہلے قراءت پڑھے یا بسم اللہ تعوذ سے پہلے پڑھے یا ایک سورت کی آیات میں تقدیم وتاخیر کرے، وہ زجر شرعی کا اس قدر اہل ہوگا یا فضیلت قراءت قرآن سے اس قدر محروم ہوگا کہ اس سے عشر عشیر بھی عدم رعایت ترتیب سور میں نہ ہوگا۔ جو شخص ترتیب سور کو ترتیب آیات کی طرح سمجھ کر اس کی

---

[1] **موضوع**. سنن ابن ماجه: كتاب السنة، باب اجتناب البدع والجدل (٤٩) اس کی سند میں محمد بن محصن راوی کذاب ہے۔ (التقريب: ٨٩٣) تفصیل کے لیے دیکھیے: الضعيفه (١٤٩٣)

[2] **حسن**. شعب الإيمان (٧/ ٦١) رقم الحديث (٩٤٦٤) تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: هداية الرواة (١٨٧)

[3] **حسن**. سنن أبي داود: كتاب السنة، باب في القدر (٤٦٩١) مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: هداية الرواة (١٠٣)

[4] **ضعيف**. سنن ابن ماجه: كتاب السنة، باب في القدر (٩٢)

رعایت میں سعی بلیغ کرے یا عدم رعایت میں شدید انکار کرے اس کی نسبت یہ ترتیب بدعت ہوگی، اگر کسی زمانے میں ترتیب سور اس وجہ سے مروج ہو تو اس وقت اس پر انکار کرنا احیاء وسنت واخمال بدعت میں داخل ہوگا اور اہل حق کو اس ترتیب کا چھوڑ نا لازم ہوگا۔ اسی طرح تراویح مخصوصہ ہیئت کے ساتھ تہجد کے مساوی نہیں سمجھنی چاہیے، کیونکہ اس ہیئت پر تراویح کے بانی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے:

"والتي ينامون عنها أفضل من التي يقومون"[1]

یعنی جس نماز سے وہ سوئے رہتے ہیں وہ اس نماز سے افضل ہے جسے وہ پڑھ رہے ہیں۔

۲۔ سابقہ مجتہدین کے احکام مستنبطہ خواہ اس طور پر ہوں کہ فلاں امر فلاں امر کا رکن ہے یا ہیئت مکملہ یا سبب یا لازم یا اثر یا ثمرہ یا منافی یا عوض ہے، خواہ ان کا تعلق عقائد عقلیہ سے ہو یا امور قلبیہ سے یا افعال جوارح سے یا معاملات سے، یہ تمام سنت حکمیہ میں داخل ہیں، کسی صورت میں بھی بدعات میں داخل نہیں، مگر ان میں تین شرطیں ہیں:

۱۔ قیاس صحیح ہو، اگر صحیح نہ ہو تو مردود ہوگا، اگرچہ کسی سابقہ مجتہد ہی کا کیوں نہ ہو۔

۳۔ قائس مجتہد ہو، مقلد نہ ہو۔

۲۔ سنت کے خلاف نہ ہو۔

پس سابقہ مجتہدین کے وہ مسائل جو قیاس صحیح سے مستنبط ہوں سنت حکمیہ سے ہوں گے اور متاخرین فقہاء کی تخریجات جیسے پانی کی تحدید دہ در دہ سے[2] اور نماز وغیرہ کے لیے زبان سے نیت کا استحباب[3] یا مجتہدین سابقین سے کسی ایک مجتہد معین کی تقلید کا وجوب، شیوخ طریقت سے کسی ایک شیخ معین کی بیعت کا التزام، تقبیل قبر کا جواز، حرمت مزامیر کی حدیث کا نسخ یا اس قسم کی دوسری تخریجات جو متاخرین فقہاء سے منقول ہیں، جن کو لوگ احکام شریعت اور اسرار طریقت شمار کرتے ہیں، بدعات ہیں اور ان کے دلائل نکات مخیلہ ولطائف شعریہ سے بڑھ کر نہیں ہیں۔

۳۔ وہ امور جو دراصل بدعت نہیں مگر بدعت کے ساتھ ان کا اشتباہ ہے، جیسا کہ ابھی بیان کیا

---

[1] صحيح البخاري: كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان (٢٠١٠)

[2] الهداية (١/ ٣٦)

[3] أيضاً (١/ ٩٥)

جا چکا ہے، سو ان کے مراتب ہیں جن میں فرق کا لحاظ ضروری ہے، ان کا مرتبہ سنت حقیقیہ کے برابر نہیں کیونکہ ان میں وہم وگمان کا دخل زیادہ ہے۔ کتاب وسنت کے ظاہر کا سیف وسنان اور مناظرہ وبیان سے تمام دیہاتوں اور شہروں میں بیان کرنا ارکان دین میں شمار ہوتا ہے، بخلاف احکام قیاسیہ کے اور اُشغال صوفیہ کے کہ ان کی تحقیق لازمی اور ضروری نہیں بلکہ ضرورت کے وقت صرف استفسار کافی ہے، اسی طرح حنفی وشافعی وقادری کہلانا، مسلمان یا سنی کہلانے کی طرح نہیں اپنا طریقہ خالص حدیث اور سنن سابقہ پر مبنی ہونا چاہیے، نہ کہ کسی خاص مذہب وطریق فکر کو اختیار کرنا چاہیے۔

مسائل اجماعیہ سنت میں داخل ہیں، برعکس ان رواجات کے جو قرون ثلاثہ کے بعد ہوئے ہیں۔ رواج اور اجماع میں فرق یہ ہے کہ اجماع اتباع دلیل کا نام ہے اور رواج صرف مصلحت وقتی کے مطابق عمل کرنے کا نام ہے، دلیل میں تبدل نہیں ہوتا، برعکس مصلحت کے کہ اس میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے، یا یہ کہ رسم کے طور پر عمل کرنے کا نام رواج ہے اور اسلام وایمان کی بنا پر عمل کرنا اور اس پر متفق ہونا اجماع ہے، قرون ثلاثہ کے بعد کے رواجات اس لیے حجت نہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے:

"إن الدين بدأ غريبا، ويرجع غريبا، فطوبى للغرباء، الذين يصلحون ما أفسد الناس من بعدي من سنتي"[1]

''دین کی ابتدا غربت میں ہوئی اور پھر غریب ہو جائے گا، غربا کے لیے خوشی ہے اور غربا وہی لوگ ہیں جو میری اس سنت کا احیاء کریں گے جو لوگوں نے چھوڑ دی ہے۔''

۴۔ علوم عربیہ کا بقدر ضرورت اشتغال اور اشغال صوفیہ کا بقدر حاجت استعمال جیسے تحریک لطائف ستہ وذکر خفی یا مثل یادداشت کے جس کو پاس انفاس کہتے ہیں یا دل کی طرف ہمیشہ خیال رکھنا، جن سے حقیقت احسان (جس کا کتاب وسنت میں ذکر ہے) میں مدد ملتی ہے یا جیسے آلات حرب کا استعمال مثلاً توپ، بندوق، طمانچہ بقدر کفایت، یہ امور بدعت نہیں، کیونکہ یہ سب امور دین میں داخل نہیں، اگر کوئی شخص انھیں دین سمجھ کر ان پر عمل کرے تو بدعت ہوں گے۔ امر دین سمجھنے کا مطلب یہ ہے کہ ان امور کو وسائل ہونے کے علاوہ محامد دینیہ قرار دے۔

---

[1] **صحیح**. سنن الترمذي: أبواب الإيمان، باب ما جاء إن الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا (٢٦٣٠)

وسائل دو قسم پر ہیں:

۱۔ قطع نظر وسیلہ ہونے کے وہ امور شرعیہ میں داخل ہیں، جیسے طہارت اور اعتکاف، ان امور پر اگر ان کے مقاصد مرتب نہ بھی ہوں تو بھی وہ رائیگاں نہیں جاتے۔

۲۔ قطع نظر وسیلہ ہونے کے شرعاً ممدوح نہیں کیونکہ عبادات میں داخل نہیں، جیسے سفر حج کے لیے بازار میں چلنا، مسجد میں داخل ہونے کی غرض سے یا کسی کی سفارش کی عرضی لکھنا یا اسی قسم کے دیگر امور عبادات میں داخل نہیں بلکہ امور معاش سے ہیں، جن میں زیادہ انہماک اور ان میں زیادہ متوجہ ہونے سے دل سخت ہو جاتا ہے، علوم عربیہ بھی اسی قسم میں داخل ہیں۔

نیز وسائل دو قسم کے ہوتے ہیں:

۱۔ وہ جو مقاصد کے لیے تکمیل کا باعث ہوں، جیسے غسل اور نئے کپڑے اور عطر لگانا جمعہ وعیدین کے لیے اور اذان کہنے کے لیے مینار پر چڑھنا۔

۲۔ وہ جو ضرورت کے لیے ہیں، جیسے کنویں سے پانی کھینچنا، اس سے وضو کی تکمیل نہیں ہوتی، صرف ضرورت کے لیے ہے اور اگر ضرورت نہ ہو تو پانی کھینچنا کوئی نیک کام نہیں۔

بایں طور علوم آلیہ واشغال صوفیہ اور آلات مخترعہ قسم ثانی سے ہیں اور جو انھیں پہلی قسم میں شمار کرے تو یہ اس کی نسبت بدعت حقیقیہ وصفیہ سے ہوں گے۔ آلات حرب کو زیادہ مروج ومشہور کرنا چاہیے اور اشغال صوفیہ کو چھپانا چاہیے، ان کی خانقاہوں کو بنانا اچھا نہیں ہے۔ کتاب وسنت کے ضمن میں ان کا القا کرنا چاہیے۔

۵۔ علم طب وہندسہ وحساب وعلم ہیئت وعلم منطق وغیرہ علوم دین میں داخل نہیں۔ بعض لوگ ہیئت دانوں اور اہل منطق کو علماء میں شمار کرتے ہیں اور ان علوم کو علوم ممدوحہ شرعیہ میں داخل کرتے ہیں۔ منطق وہیئت کو ان لوگوں کی نسبت بدعت حقیقیہ میں داخل کیا جائے گا، مگر ایسے بے وقوف کم ہوتے ہیں، اس لیے ان علوم کو بدعت نہیں کہا جاسکتا مگر ایسے امور بلکہ جملہ امور دنیویہ میں انہماک سے اللہ تعالیٰ سے دوری پیدا ہوتی ہے۔

حکم بدعت کے لیے تمہید:

اس کے لیے چند مقدمات کا سمجھنا ضروری ہے:

ا۔ یہ عقیدہ مقام، وارد، حال، قول وفعل عبادات سے ہو یا عادات ومعاملات سے، اسی طرح تشہیر وکتمان، اہتمام وعدم اہتمام، التزام یا عدم التزام کی تعیین، جس کا کتاب وسنت اور قرون ثلاثہ کے رواج بلانکیر واجماع اہل حق اور قیاس صحیح سے جو مجتہدین سے منقول ہو، ثابت نہ ہو اور جس کا کرنے والا اس کو امر دین میں شمار کرے یا اس کے ساتھ امور دینیہ کا سا معاملہ کرے، اسے بدعت کہتے ہیں۔ کتاب وسنت میں اکثر جگہ بدعت کا اطلاق اس معنی پر ہوا ہے، اور آیت ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٩/٤٦] (کہ میں کوئی نیا رسول نہیں ہوں) سے معلوم ہوتا ہے کہ اس چیز کی نظیر کے پائے جانے سے بھی اس کے ابتدا کی نفی ہو جاتی ہے، اور ایسی احادیث حد تواتر تک پہنچ جاتی ہیں جن میں آپ ﷺ نے بدعت کی سنت کے مقابلے میں مذمت فرمائی ہے، اور حدیث: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين" [1] (لازم پکڑو میری اور میرے خلفاء راشدین مہدیین کی سنت کو) اور حدیث "ما أنا عليه وأصحابي" [2] میں خلفائے راشدین کی سنت اور بدعت کے ظہور کے وقت صحابہ کرام کی اس سے بریت اور وجوب اتباع میں اپنی سنت کے ساتھ ان کا ذکر فرمایا ہے۔ ترمذی میں ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

"من أكل طيبا، وعمل في سنة، وأمن الناس بوائقه، دخل الجنة، فقال رجل: يارسول الله! إن هذا اليوم في الناس لكثيرا، قال: فسيكون في قرون بعدي" [3]

جو شخص حلال کھائے اور سنت پر عمل کرے اور لوگوں کو اذیت نہ پہنچائے وہ جنت میں داخل ہوگا۔ ایک آدمی نے کہا: یا رسول اللہ! اس قسم کے آدمی آج کل تو بہت ہیں، آپ نے فرمایا: میرے بعد چند زمانوں تک یہ سلسلہ جاری رہیگا۔

اور مسلم میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے:

"أنها قالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : "لا يذهب الليل

---

[1] **صحيح**. سنن أبي داود، برقم (٤٦٠٧) سنن الترمذي، برقم (٢٦٧٦)

[2] **حسن**. سنن الترمذي، برقم (٢٦٤١)

[3] **ضعيف**. سنن الترمذي: أبواب صفة القيامة، باب حديث: اعقلها وتوكل، رقم الحديث (٢٥٢٠) اس کی سند میں ابو بشر راوی مجہول ہے۔ (تقريب التهذيب: ١١٣)

والنهار حتى تعبد اللات والعزى، فقلت : يا رسول الله! إن كنت لأظن حين أنزل الله: ﴿هُوَ الَّذِیۡۤ اَرۡسَلَ رَسُوۡلَهٗ بِالۡهُدٰى وَدِیۡنِ الۡحَقِّ لِیُظۡهِرَهٗ عَلَى الدِّیۡنِ كُلِّهٖ وَلَوۡ كَرِهَ الۡمُشۡرِكُوۡنَ﴾ أن ذلك تاما، قال: إنه سيكون من ذلك ما شاء الله"[1]

میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا، فرماتے تھے کہ دنیا کے ختم ہونے سے قبل لات وعزی کی پھر عبادت شروع ہو جائے گی۔ میں نے کہا جب سے اللہ تعالی نے یہ آیت: اس نے اپنا رسول ہدایت اور دین حق دے کر بھیجا، تا کہ سب ادیان پر اس کو غلبہ عطا کرے۔ نازل فرمائی، میں نے یہ سمجھا کہ کام مکمل ہو گیا ہے۔ آپ نے فرمایا: جب تک اللہ چاہے گا ایسا ہی ہوگا۔

ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ سنت کا عام ہونا اور دین کا رواج چند قرون متاخرہ میں رہے گا اور ان قرون کی تعیین حدیث "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم" (سب زمانوں سے بہتر میرا زمانہ ہے، پھر میرے قریب کا زمانہ۔ پھر اس کے بعد کا زمانہ) میں فرمائی ہے، اور آیت:

﴿وَ مَنۡ یُّشَاقِقِ الرَّسُوۡلَ مِنۡ بَعۡدِ مَا تَبَیَّنَ لَهُ الۡهُدٰى وَ یَتَّبِعۡ غَیۡرَ سَبِیۡلِ الۡمُؤۡمِنِیۡنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَ نُصۡلِهٖ جَهَنَّمَ وَ سَآءَتۡ مَصِیۡرًا﴾

[النساء: ٤/ ١١٥]

''جو شخص ہدایت کے معلوم ہونے کے بعد رسول اللہ ﷺ کی مخالفت کرے اور ایمانداروں کا راستہ اختیار نہ کرے، جدھر پھرا اسی طرف ہم اس کو پھیر دیں گے اور جہنم میں داخل کریں گے اور وہ برا ٹھکانہ ہے۔''

میں اجماع کو وجوبِ اتباع میں سنت کے ساتھ ملحق فرمایا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بدعت کا اطلاق معنی مذکور پر حقیقت شرعیہ کے اعتبار سے ہے، اور اگر قرائن خارجیہ نہ ہوں تو بدعت سے مراد یہی معنی ہوں گے اور دوسرے معنی پر اس کا اطلاق مجازی ہوگا، جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صلوۃ تراویح کو بدعت فرمایا ہے۔[2] وہ مجازی اطلاق ہے۔

---

[1] صحيح مسلم: كتاب الفتن، باب لا تقوم الساعة حتى تعبد دوس ذا الخلصة، رقم الحديث (٢٩٠٧)

[2] صحيح البخاري: كتاب صلاة التراويح ، باب فضل من قام رمضان، رقم الحديث (٢٠٠١)

مقدمہ دوم:

حکم کی تین قسمیں ہیں۔حکم کا تعلق طلب فعل سے ہوگا یا ترک فعل یا اباحت فعل سے۔جس طرح طلب فعل کے مختلف مراتب ہیں اسی طرح ترک فعل کے بھی مختلف مراتب ہیں، جس طرح طلب فعل میں حسن کا ہونا ضروری ہے اسی طرح ترک میں قبح کا ہونا لازمی اور ضروری ہے اور ان کے مختلف مراتب ہیں مگر طلب فعل میں نفس حسن کا ہونا ضروری ہے، جیسے طلب ترک میں نفس قبح کا ہونا ضروری ہے۔حدیث میں ہے:

"لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به "[1]

''جب تک کسی کی طبیعت کا میلان میرے فرمودہ کے مطابق نہ ہو وہ مومن نہیں ہوسکتا۔''

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مومن صادق اپنی خواہشات کو شریعت مطہرہ کے تابع کر دیتا ہے، مشتبہات کے قریب تک نہیں جاتا اور اگر شبہ لاحق ہو تو اس سے پرہیز کرتا ہے۔

اسی طرح حدیث میں ہے:

"الحلال بين، والحرام بين، وبينهما مشبهات، لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه."[2]

''حلال بھی ظاہر ہے اور حرام بھی، ان کے درمیان بعض امور مشتبہات سے ہیں جن کو اکثر لوگ نہیں جانتے، جو مشتبہات سے بچا اس نے دین کو محفوظ کر لیا۔

تو اس جگہ مقصود یہ ہے کہ مطلق بدعت شرعاً حسن ہے یا قبیح۔ ان سے تفصیلی بحث نہیں ہوگی کہ ان میں کس مرتبہ کا حسن وقبح ہے؟ یہ بحث مجتہدین کے شایان شان ہے۔

مقدمہ سوم:

اگر کسی جنس کے تحت مختلف انواع ہوں، اگر ان کے ساتھ مختلف احکام حلت وحرمت

---

[1] **ضعيف**. كتاب السنة لابن أبي عاصم (١/ ١٢) برقم (١٥) شرح السنة (١٠٤) نعیم بن حماد پر کلام کی گئی ہے۔(التقريب :١٠٠٦) تفصیل کے لیے دیکھیے: هداية الرواة (١٦٦)

[2] صحيح البخاري: كتاب الإيمان ، باب فضل من استبرأ لدينه (٥٢) صحيح مسلم: كتاب المساقاة والمزارعة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات (١٥٩٩)

متعلق ہوں، جیسے گوشت جنس ہے اور گوشت خنزیر حرام ہے[1] اور گوسفندہ حلال ہے[2] اس جگہ مطلق گوشت سے تنفیر یا ترغیب درست نہیں اور نہ مطلق گوشت سے احتراز مستحسن امر ہے، بلکہ وسوسہ سے بڑھ کر کچھ نہیں۔ اس جگہ جواب میں تعیین کی ضرورت ہے، اگر اس جنس کے جمیع افراد کے ساتھ حکم متعلق ہو، اگرچہ عوارض کی بنا پر بعض جگہ خصوصیت ہو، تو اس جگہ مطلق پر فتوی لگانا درست ہے، مثلاً کوئی کہے کہ گوشت خنزیر حرام ہے اور اس کی تقیید نہ کرے تو درست ہے، اگرچہ خاص حالات مثلاً بھوک کے وقت یعنی اضطراری حالت میں کھانا جائز ہے[3] اسی طرح کلمہ کفر کہنا حرام ہے اگرچہ عند الإکراہ اجازت ہے۔[4] اسی طرح عبادت کرنا ہمہ اوقات میں حسن ہے مگر عند الطلوع والغروب ممنوع ہے۔[5]

اسی طرح ذکر اللہ مطلقاً افضل ہے مگر بول وبراز کی حالت میں منع ہے۔[6] ان میں تقسیم جائز نہیں۔ اگر کوئی یہ کہے کہ خنزیر مطلق حرام نہیں بلکہ بسا اوقات حلال ہے، اگر کہے کہ بسا اوقات حرام ہے تو یہ تلبیس کے زیادہ قریب ہے۔ ہماری غرض اس جگہ بدعت کا مطلق حکم بیان کرنا ہے اور بسا اوقات جو حکم عوارض کی وجہ سے بدل جاتا ہے اور اس پر جو استثناء کا دعوی کرتا ہے تو اس کو دلیل کی ضرورت ہے۔

بدعت کا حکم:

بدعت کے متعلق تین احتمال عموماً پیدا ہوتے ہیں، یہاں ان کی وضاحت مقصود ہے:

۱۔ بدعت مطلقاً حسن ہو، یہ کسی کا مذہب نہیں۔

۲۔ مطلقاً نہ حسن ہو نہ قبیح، بلکہ حسن وقبیح کی طرف منقسم ہو، آج کل عام اہل بدعت کا یہی خیال ہے۔

---

[1] دیکھیں: البقرة (۲/ ۱۷۳)

[2] صحیح البخاري: کتاب الذبائح والصید، باب الضب (٥٥٣٦) صحیح مسلم: کتاب الصید باب إباحة الضب (١٩٤٣)

[3] [البقرة: ۲/ ۱۷۳]

[4] [النحل: ١٦/ ١٠٦]

[5] صحیح البخاري: کتاب بدء الخلق، باب صفة إبلیس وجنوده (٣٢٧٢) صحیح مسلم: کتاب صلاة المسافرین، باب الأوقات التي نهي عن الصلاة فیها (٨٢٩)

[6] سنن أبي داود: کتاب الطهارة، باب في الرجل یرد السلام وهو یبول، رقم الحدیث (١٦)

۳۔ مطلقاً بدعت حقیقی شرعی معنی سے حکمیہ ہو یا حقیقیہ، اصلیہ ہو یا وصفیہ، خواہ تحدید وتوقیت سے اسے بدعت کہیں یا اس کے موقع کے تغیر سے جو شرعاً ثابت ہو، یہ اقسام تمام کی تمام قبیح ہیں، خواہ مکروہ ہوں یا حرام یا منجر بکفر جیسے دیگر امور قبیحہ کا حال ہے۔ ان کو قبیح ثابت کرنے کے لیے صرف ان کا بدعت ہونا ہی کافی ہے، کسی دوسری دلیل کی ضرورت نہیں، جیسے جھوٹے کلام کو قبیح ثابت کرنے کے لیے اس کا جھوٹا ہونا ہی کافی ہے کسی اور دلیل کی ضرورت نہیں۔ بس اس سے اجتناب ونفرت کرنا چاہیے، پس بدعت پہلے احتمال پر ذکر اللہ کی طرح ہے اور یہ باطل ہے، اور احتمال ثانی پر مطلق کی طرح ہے، اور احتمال ثالث پر تکلم کلام کذب وفحش کی طرح ہے، تیسرے مذہب کی تائید کتاب وسنت، اجماع اور قیاس سے ہوتی ہے۔

مذہب حق کے دلائل:

وہ نصوص جو مطلق بدعت کی قباحت پر دلالت کرتی ہیں۔ بدعت حقیقیہ کا احداث خواہ اصلیہ ہو یا وصفیہ، تحدیدات محدثہ کی بنا پر ہو یا اہتمام وعدم اہتمام کے موقع کے تغیر سے، اسی طرح اسے موجب قربت سمجھنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بدعت مذکور کو صاحب بدعت امور دینیہ میں شمار خیال کرتا ہے۔ یہ اعتقاد دو وجہ سے پیدا ہوتا ہے:

۱۔ ایک یہ کہ اسے منزل من اللہ خیال کرے، یعنی ان امور کو خود اللہ تعالی نے دین میں داخل کیا ہے اور اسے نفع اخروی اور اپنی رضا کا سبب بنایا ہے اور اسے اپنی برکات کے نزول کا محل قرار دیا ہے۔ اس عقیدہ کی چند وجوہ ہیں:

۱۔ اول یہ کہ صرف دعوی بلا دلیل کرے۔

۲۔ ثانی یہ کہ صرف سینہ زوری سے اس کے ثبوت کے درپے ہو کہ میں ایسا کہتا ہوں یا میرے نزدیک ایسا ہے اور اگرچہ اس پر کوئی دلیل نہیں میں اس سے باز نہیں آتا، تو یہ اللہ تعالی پر افترا ہے اور افترا علی اللہ اور جھوٹ مقدمات دینیہ سے بدترین قباحتوں میں سے ہے، ایسا شخص خدا تعالی کے ہاں مردود اور راندہ درگاہ ہے، جس پر متعدد آیات اور احادیث دلالت کرتی ہیں۔ مثلاً سورۂ بقرہ میں ہے:

﴿ يَاَيُّهَا النَّاسُ كُلُوْا مِمَّا فِي الْاَرْضِ حَلٰلًا طَيِّبًا وَّ لَا تَتَّبِعُوْا خُطُوٰتِ الشَّيْطٰنِ اِنَّهٗ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِيْنٌ ۝ اِنَّمَا يَاْمُرُكُمْ بِالسُّوْٓءِ وَ الْفَحْشَآءِ وَ اَنْ تَقُوْلُوْا عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ [سورة البقره: ١٦٨، ١٦٩]

''اے لوگو! زمین میں جو حلال وطیب ہے اسے کھاؤ اور شیطان کی پیروی نہ کرو، کیونکہ وہ تمھارا کھلا دشمن ہے، وہ صرف برائی اور بے حیائی اور اللہ تعالی پر افترا کرنے کا حکم دیتا ہے۔''

سورۂ انعام میں فرمایا:

﴿وَ قَالُوْا هٰذِهٖٓ اَنْعَامٌ وَّ حَرْثٌ حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَآ اِلَّا مَنْ نَّشَآءُ بِزَعْمِهِمْ وَ اَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُوْرُهَا وَ اَنْعَامٌ لَّا يَذْكُرُوْنَ اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهَا افْتِرَآءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيْهِمْ بِمَا كَانُوْا يَفْتَرُوْنَ﴾ [الأنعام: ٦/ ١٣٨]

''ان لوگوں نے کہا: یہ مویشی اور کھیتی حرام ہیں، وہی کھائے جس کو ہم چاہیں اور بعض مویشیوں پر سواری حرام کر دی گئی ہے اور بعض مویشیوں پر اللہ کا نام نہیں لیتے یہ اللہ پر افترا ہے۔''

سورۂ اعراف میں فرمایا:

﴿قُلْ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَاْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ اَتَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ [الأعراف: ٧/ ٢٨]

''کہو یقیناً اللہ بے حیائی کا حکم نہیں دیتا، کیا تم اللہ پر بدون علم باتیں جوڑتے ہو؟''

اسی سورت میں دوسرے مقام پر فرمایا:

﴿قُلْ اِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَنَ وَ الْاِثْمَ وَ الْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ اَنْ تُشْرِكُوْا بِاللّٰهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهٖ سُلْطٰنًا وَّ اَنْ تَقُوْلُوْا عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ [الأعراف: ٧/ ٣٣]

''کہو میرے رب نے تو صرف ان چیزوں کو حرام کیا ہے بے حیائی کھلے طور پر ہو یا چھپ کر، ظلم، زیادتی ناحق، اللہ تعالی کے ساتھ کسی کو بلا دلیل شریک بنانا، اور اللہ پر افترا باندھنا۔''

سورۂ نحل میں فرمایا:

﴿اِنَّ الَّذِیْنَ یَفْتَرُوْنَ عَلَی اللّٰہِ الْکَذِبَ لَا یُفْلِحُوْنَ﴾ [النحل: ١٦/ ١١٦]

''جولوگ اللہ تعالیٰ پر افترا باندھتے ہیں وہ کامیاب نہیں ہوں گے۔''

سورۂ قصص میں ہے:

﴿قُلْ فَاْتُوْا بِکِتٰبٍ مِّنْ عِنْدِ اللّٰہِ ھُوَ اَھْدٰی مِنْھُمَآ...... وَ مَنْ اَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ ھَوٰہُ بِغَیْرِ ھُدًی مِّنَ اللّٰہِ اِنَّ اللّٰہَ لَا یَھْدِی الْقَوْمَ الظّٰلِمِیْنَ﴾ [القصص: ٢٨/ ٤٩، ٥٠]

''کہو پس کوئی ایسی کتاب لاؤ جس میں ان دونوں کتابوں (تورات وقرآن) سے زیادہ ہدایت ہو۔۔۔۔۔۔ اس سے بڑھ کر کون گمراہ ہے جو ہدایت کو چھوڑ کر اپنی خواہش کی پیروی کرتا ہے، اللہ تعالیٰ ظالم قوم کو ہدایت نہیں دیتا۔''

سورۂ زمر میں فرمایا:

﴿وَیَوْمَ الْقِیٰمَۃِ تَرَی الَّذِیْنَ کَذَبُوْا عَلَی اللّٰہِ وُجُوْھُھُمْ مُّسْوَدَّۃٌ اَلَیْسَ فِیْ جَھَنَّمَ مَثْوًی لِّلْمُتَکَبِّرِیْنَ﴾ [الزمر: ٣٩/ ٦٠]

''قیامت کے دن تو ان کو دیکھے گا جن لوگوں نے اللہ پر جھوٹ بولا ان کے چہرے سیاہ ہوں گے اور متکبروں کا ٹھکانا جہنم ہے۔''

﴿وَ مَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰی عَلَی اللّٰہِ کَذِبًا اُولٰٓئِکَ یُعْرَضُوْنَ عَلٰی رَبِّھِمْ وَ یَقُوْلُ الْاَشْھَادُ ھٰٓؤُلَآءِ الَّذِیْنَ کَذَبُوْا عَلٰی رَبِّھِمْ اَلَا لَعْنَۃُ اللّٰہِ عَلَی الظّٰلِمِیْنَ﴾ [ھود: ١١/ ١٨]

جو اللہ پر افترا باندھتا ہے اس سے بڑا ظالم کون ہے؟

جس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ بغیر دلیل شرعی کے کوئی بات نہیں کہنی چاہیے اور اگر کوئی ایسا کرے گا تو یہ افترا علی اللہ ہوگا جو کسی صورت معاف نہیں ہوسکتا اور اس سے بڑھ کر کوئی ظلم اور گناہ بھی نہیں، اس لیے ﴿اَتَقُوْلُوْنَ عَلَی اللّٰہِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ [الأعراف: ٧/ ٢٨] فرمایا ہے، یہ نہیں فرمایا کہ ''أتقولون خلاف ما أنزل علیکم؟''

۲۔ سابقہ عقیدے کی دوسری وجہ ظن وتخمین ہے، یعنی بسا اوقات تجربہ کے طور پر بعض اشیاء کے فوائد یا نقصانات واضح ہو جاتے ہیں، جس کی بنا پر عقل اس فعل کو حق کی لڑی میں منسلک کر دیتی ہے، جیسے فلاں شخص میں فلاں منفعت ہے، پس وہ اللہ تعالی کے ہاں بھی مقبول ہے یا اس میں اس قسم کے نقصانات ہیں تو اسے عنداللہ مردود ہونا چاہیے۔ پس اس قسم کے لوگ کتاب اللہ کے بغیر یعنی کسی شرعی دلیل کے بغیر ہی اپنی عقل پر اعتماد کرتے ہوئے ان اشیاء پر حکم مرتب کر دیتے ہیں، جسے خرص وتخمین اور اتباع رائے کہا جائے گا۔

امور معاشیہ میں گو یہ انداز کارآمد ہے لیکن امور دینیہ میں قطعاً مردود ہے، جس پر متعدد نصوص شاہد ہیں سورہ ذاریات میں اللہ تعالی فرماتے ہیں:

﴿قُتِلَ الْخَرّٰصُونَ ۝ الَّذِيْنَ هُمْ فِيْ غَمْرَةٍ سَاهُوْنَ﴾ [الذاريات: ٥١/ ١٠، ١١]

''اٹکل لگانے والے مارے گئے جو غفلت میں پڑے ہوئے ہیں۔''

سورۃ الانعام میں ہے:

﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوْهُ لَنَا اِنْ تَتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَخْرُصُوْنَ﴾ [الأنعام: ٦/١٤٨]

''کہو اگر تمھارے پاس کوئی علم ہے تو نکال لاؤ، تم تو صرف ظن کی پیروی کرتے اٹکل پچو باتیں بناتے ہو۔''

اور سورۃ زخرف میں ہے:

﴿وَقَالُوْا لَوْ شَآءَ الرَّحْمٰنُ مَا عَبَدْنٰهُمْ مَا لَهُمْ بِذٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ اِنْ هُمْ اِلَّا يَخْرُصُوْنَ﴾ [الزخرف: ٤٣/ ٢٠]

اور حضرت ابن عباس سے مرفوعاً مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

''جس نے قرآن مجید میں اپنی رائے سے کام لیا تو اسے اپنا ٹھکانا جہنم میں بنانا ہوگا۔''

اسے امام ترمذی نے اپنی سنن میں ذکر کیا ہے۔[1]

---

[1] **ضعیف**. سنن الترمذي: أبواب تفسير القرآن ، باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه. اس کی سند میں عبدالاعلی بن عامر الثعلبی کو امام احمد اور ابو زرعہ نے ضعیف کہا ہے۔ (ميزان الاعتدال: ٢/ ٥٣٠) تفصیل کے لیے دیکھیے: الضعيفة (١٧٨٣)

اس قسم کی متعدد احادیث وآیات اس بات پر دال ہیں کہ امور من اللہ میں رائے سے کام نہیں لینا چاہیے۔

اسی طرح عقل جب کسی مروجہ فعل کا جائزہ لیتی ہے تو وہ سوچتی ہے کہ اس امر پر زمانہ قدیم سے ہمیشہ سے عمل اس بات کا مقتضی ہے کہ اس پر ضرور کوئی نہ کوئی دلیل موجود ہے، یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ اس کی دلیل نہ ہو اور وہ رائج بھی ہو جائے؟ اور اگر یہ عمل باطل ہوتا تو عقلاء اس کی تردید کرتے اور اللہ تعالی اس کے غلط ہونے کی وجہ سے اس کے ازالے کے اسباب پیدا فرمادیتے، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ امر صحیح اور درست ہے۔ حالانکہ یہ خیال بالکل باطل ہے، کسی چیز کے ثبوت کے لیے صرف کتاب اللہ یا حدیث رسول اللہ ﷺ پیش ہونی چاہیے۔ یہ عادت تو مشرکین کی تھی کہ وہ خود ایک بات بنا لیتے، پھر کہتے کہ اگر یہ بُری ہوتی تو اللہ تعالی اس سے منع فرمادیتے۔ چنانچہ سورۃ انعام میں ہے:

﴿سَيَقُوْلُ الَّذِيْنَ اَشْرَكُوْا لَوْشَآءَ اللّٰهُ مَآ اَشْرَكْنَا وَلَآ اٰبَآؤُنَا وَ لَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ (إلى قوله) اَنَّ اللّٰهَ حَرَّمَ هٰذَا﴾ [الأنعام: ١٤٩، ١٥٠]

''مشرک لوگ عنقریب یہ کہیں گے کہ اگر اللہ چاہتا تو ہم شرک نہ کرتے نہ ہمارے بڑے اور نہ کسی شے کو حرام ٹھہراتے۔''

اسی طرح سورۂ زخرف میں فرمایا کہ اس برے فعل پر استدلال یہ لاتے ہیں:

﴿لَوْ شَآءَ الرَّحْمٰنُ مَا عَبَدْنٰهُمْ﴾ [الزخرف: ٤٣/ ٢٠]

یعنی اگر اللہ چاہتا تو ہم ان کی عبادت نہ کرتے۔

اسی طرح سورۃ الأعراف آیت (۲۸) سورۃ یوسف آیت (۴۰) سورۃ الشعراء آیت (۶۹ تا ۷۸) اور سورت لقمان آیت (۲۰،۲۱) میں اسی بات پر زور دیا گیا ہے کہ کفار اپنے فعل وکردار پر جو اپنے آباء واجداد کے رواجات سے استدلال کرتے ہیں سراسر غلط ونادانی ہے، ان کے افعال قطعاً حجت شرعی نہیں ہوسکتے۔ کتب احادیث سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ امام بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً نقل کیا ہے:

"یوشك أن یأتي علی الناس زمان لا یبقی من الإسلام إلا اسمه (إلی قوله) وفیهم تعود"[1]

''لوگوں پر عنقریب ایسا زمانہ آئے گا کہ اسلام برائے نام رہ جائے گا، قرآن رسم ہی ہوگا، علماء برے ہوں گے، ان سے فتنہ اٹھے گا اور انھیں میں لوٹے گا۔''

اور بسا اوقات قیاس ناقص بھی کسی امر کا استحسان پیدا کرتا ہے اور یہ قیاس بھی موجب ضلالت ہے، جو احکام دینیہ میں مردود ہے۔ مثلاً کفار نے خرید وفروخت کے نفع کو سود کے برابر خیال کرتے ہوئے بیع وشرا کے نفع پر اسے قیاس کیا۔ اللہ تعالی انھی کا ذکر فرماتے ہیں:

﴿ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا﴾ [البقرہ: ۲/ ۲۷۵]

''یہ (سزا) اس لیے ہے کہ انھوں نے کہا بیع سود کی طرح ہے، حالانکہ اللہ تعالی نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام ٹھہرایا ہے۔''

اور بسا اوقات بدعت کا موجب امور دین میں افراط وتفریط ہوتا ہے کہ جب کسی چیز کو بدعتی مشروع دیکھتا ہے تو خیال کرتا ہے کہ شاید اس میں جس قدر زیادتی ہو موجب اجر وثواب ہو حالانکہ ایسا نہیں، شریعت مطہرہ نے ہر ایک شے کی حدود مقرر فرما دی ہیں۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿وَتِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ﴾ [الطلاق: ۶۵/۱]

''یہ اللہ تعالی کی حدود ہیں، جو اللہ تعالی کی حدود توڑے گا تو اس نے اپنے نفس پر ظلم کیا۔''

سورۃ نساء میں ہے:

﴿وَ مَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَ يَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا وَلَهٗ عَذَابٌ مُّهِيْنٌ﴾ [النساء: ۴/ ۱۴]

''جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے اور اس کی حدود کو توڑے تو اللہ اس کو آگ میں داخل کرے گا، وہ اس میں ہمیشہ رہے گا اور اس کے لیے رسوا کرنے والا عذاب ہے۔''

[1] **ضعیف**. شعب الإیمان للبیهقي (۲/ ۳۱۱) برقم (۱۹۰۸) الکامل في ضعفاء الرجال (۴/ ۲۲۸) (ترجمہ عبداللہ بن دکین) علی بن حسین کا علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے سماع ثابت نہیں ہے۔ واللہ اعلم

اسی طرح امام دارمی رحمہ اللہ نے ابوثعلبہ کے واسطہ سے مرفوعاً ذکر کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا:

''اللہ تعالی نے فرائض مقرر کیے ہیں انھیں ضائع نہ کرو اور حدود مقرر کی ہیں ان سے تجاوز مت کرو۔''[1]

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر امر کے لیے اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حدود مقرر فرما دی ہیں، جن سے تجاوز کسی حال میں بھی درست نہیں، اور ان امور کی حیثیت ادویہ کی مانند ہے کہ جیسے ان کی مقدار اور طریقہ استعمال اور موسم وشروط کا لحاظ مختلف ہے، اگر ان کا لحاظ نہ ہو تو فائدہ کی بجائے بعض اوقات نقصان ہوتا ہے، بعینہ یہی کیفیت امور دین کی ہے کہ اس میں بھی حدود سے تجاوز ثواب کا موجب نہیں بلکہ عقاب کا موجب ہے۔

افراط اگر اعتقادات یا معاملات ومقامات وواردات وحالات میں ہو تو اسے غلو کہتے ہیں اور اگر علم کے بارے میں ہو تو اسے تعمق کہتے ہیں اور اگر اخلاق وعبادات میں ہو تو اسے رہبانیت اور اگر عادات میں ہو تو تکلف اور اگر طہارت ونجاست کے دور کرنے میں ہو تو اسے وسواس اور اگر مراتب ومسائل ومقاصد یا اصول وفروع کے عدم حفظ کے بارے میں ہو تو اسے ظلم وسفاہت کہتے ہیں، اور محافظت مراتب کو انصاف وفقاہت کہتے ہیں۔ سورۃ بقرہ میں ہے:

﴿اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ وَ اَنْتُمْ تَتْلُوْنَ الْكِتٰبَ اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ﴾ [البقرہ: ٢/ ٤٤]

''کیا تم لوگوں کو نیکی کا حکم دیتے ہو اور اپنے آپ کا خیال نہیں کرتے، حالانکہ تم کتاب پڑھتے ہو، کیا تمھیں عقل نہیں؟''

یعنی احکام دین کی تعلیم اور کتاب اللہ کی تلاوت عمل اور تہذیب نفس کا وسیلہ ہے اور تم نفس تعلیم وتعلم کو مقصود بالذات خیال کرتے ہو۔ اسی سورہ میں آگے چل کر فرمایا:

﴿وَ لَمَّا جَآءَ هُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ (إلى قوله) بِبَابِلَ هَارُوْتَ وَ مَارُوْتَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٠٢]

---

[1] **حسن لغیرہ.** یہ حدیث سنن دارمی کی بجائے سنن دارقطنی اور دیگر کتب میں مروی ہے، جس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

''جب ان کے پاس وہ رسول آیا جو ان کی کتاب کا مصدق ہے، انھوں نے اللہ کی کتاب پھینک دی اور سحر کے پیچھے پڑ گئے۔''

یعنی علم شرعی چھوڑ کر تم نے زوائد علوم کی طرف توجہ کی۔ چنانچہ فرمایا:

﴿وَ لَقَدْ عَلِمُوْا لَمَنِ اشْتَرٰىهُ مَا لَهٗ فِی الْاٰخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ﴾ [البقرہ: ۲/ ۱۴۲]

''یہ جانتے ہیں کہ جو جادو کے پیچھے پڑے گا اس کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہے۔''

اگرچہ بعض علوم شیاطین سے ماخوذ ہیں اور بعض ملائکہ سے مگر آخرت میں ان کا کوئی فائدہ نہیں، یہ تو لغو محض ہیں ان کے حصول کی کوشش کرنا مضر ہے۔ پھر اسی سورت میں فرمایا:

﴿ثُمَّ اَنْتُمْ هٰۤؤُلَآءِ تَقْتُلُوْنَ اَنْفُسَكُمْ وَ تُخْرِجُوْنَ فَرِیْقًا مِّنْكُمْ مِّنْ دِیَارِهِمْ (إلی قوله) اَشَدِّ الْعَذَابِ﴾ [البقرہ: ۸۵]

''پھر تم لوگ اپنے ہم جنسوں کو قتل کرتے اور ان کو گھروں سے نکالتے ہو اور قیدیوں کو چھڑواتے ہو، جو تم میں سے ایسا کرے گا وہ دنیا میں رسوا ہوگا اور آخرت میں سخت عذاب میں مبتلا ہوگا۔''

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مظلوم کی مدد کرنا ظلم کے ترک سے کم مرتبہ ہے اور تم اس کا کوئی خیال نہیں کرتے۔ اسی سورت میں ہے:

﴿سَیَقُوْلُ السُّفَهَآءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلّٰىهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِیْ كَانُوْا عَلَیْهَا قُلْ لِّلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ یَهْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ﴾
[البقرة: ۲/ ۱۴۲]

''عنقریب بے وقوف لوگ کہیں گے کہ ان کو اس قبلے سے کس نے پھیرا جس پر وہ پہلے تھے؟ کہو مشرق اور مغرب تو اللہ کے ہیں، جس کو چاہے سیدھا رستہ بتائے۔''

یعنی استقبال قبلہ مخصوص اصول دین سے نہیں بلکہ تقوی اصول دین سے ہے، تفاضل ادیان کے لیے اس میں غور کرنا چاہیے۔ سورۂ آل عمران میں ہے:

﴿هٰۤاَنْتُمْ هٰۤؤُلَآءِ حَاجَجْتُمْ فِیْمَا لَكُمْ بِهٖ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّوْنَ فِیْمَا لَیْسَ لَكُمْ بِهٖ عِلْمٌ وَ اللّٰهُ یَعْلَمُ وَ اَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ [آل عمران: ۳/ ۶۶]

''تم نے ان امور میں جھگڑا کیا جن کا تم کو علم ہے، پھر تم ان امور میں کیوں جھگڑتے ہو جن کا تم کو علم نہیں؟ اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے ہو۔''

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز کا علم اصل کتاب سے نہ ہو اس میں بحث فضول ہے، کیونکہ جمیع معلومات کا احاطہ خداوند تعالیٰ کا خاصہ ہے، یہ دراصل تعمق سے ہے۔ نیز اسی سورت میں ہے:

﴿هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَ اُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ (إلى) اُولُوا الْاَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٣/ ٧]

''اللہ تعالیٰ نے یہ کتاب تجھے دی ہے، اس کی بعض آیات محکمہ ہیں اور بعض متشابہات ہیں، جن کے دل میں کجی ہے وہ متشابہ کے پیچھے لگتے ہیں، ان کی حقیقت معلوم کرنا چاہتے ہیں۔''

سورۃ بنی اسرائیل میں ہے:

﴿وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ اِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ اُولٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُوْلًا﴾ [بني إسرائيل: ١٧/ ٣٦]

''جس چیز کا تجھے علم نہیں اس کے پیچھے نہ لگو کیونکہ کان، نظر، دل سے سوال کیا جائے گا۔''

اسی سورت میں ہے:

﴿وَ يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ وَ مَآ اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا﴾ [بني إسرائيل: ١٧/ ٨٥]

''یہ لوگ تجھ سے روح کے بارہ میں سوال کرتے ہیں، کہو روح تو میرے رب کا امر ہے، اور تمہیں علم سے کم واقفیت ہے۔''

سورۃ کہف میں ہے:

﴿سَيَقُوْلُوْنَ ثَلٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَ يَقُوْلُوْنَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًۢا بِالْغَيْبِ وَ يَقُوْلُوْنَ سَبْعَةٌ وَّ ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَّبِّيْٓ اَعْلَمُ

بِعِدَّتِهِمْ مَّا يَعْلَمُهُمْ اِلَّا قَلِيْلٌ فَلَا تُمَارِ فِيْهِمْ اِلَّا مِرَآءً ظَاهِرًا وَّ لَا تَسْتَفْتِ فِيْهِمْ مِّنْهُمْ اَحَدًا﴾ [الكهف: ١٨/ ٢٢]

''عنقریب یہ لوگ کہیں گے (اصحاب کہف) تین ہیں چوتھا ان کا کتا ہے۔ اور کہیں گے پانچ ہیں چھٹا ان کا کتا ہے۔ یہ سب اندازے ہیں، اور کہیں گے سات ہیں آٹھواں ان کا کتا ہے، کہو میرا رب ان کی گنتی سے خوب واقف ہے، ان کو کم لوگ جانتے ہیں، ان میں جھگڑا نہ کرو اور نہ کسی سے پوچھ گچھ کرو۔''

اس کے بعد فرمایا:

﴿قُلِ اللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوْا ... مُلْتَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٦، ٢٧]

''ان کے غار میں ٹھہرنے کی مدت کو اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے، آسمانوں اور زمین کی مخفی چیزوں سے وہی واقف ہے۔''

ان آیات کا یہ مطلب ہے کہ کتاب اللہ کی تعلیم وتعلم اور علم شریعت کی تحقیق میں مشغول ہونا چاہیے نہ کہ علم الٰہی کی کنہہ معلوم کرنے اور کائنات کے واقعات کی تفتیش میں۔ سورۂ آل عمران میں ہے:

﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّؤْتِيَهُ اللّٰهُ الْكِتٰبَ وَ الْحُكْمَ وَ النُّبُوَّةَ (إلى) اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ﴾ [آل عمران: ٣/ ٧٩، ٨٠]

کسی آدمی کا یہ حق نہیں کہ اللہ اسے کتاب اور حکمت اور نبوت عطا فرمائے پھر وہ کہے کہ اللہ کو چھوڑ کر میری عبادت کرو۔

یعنی انبیاء وملائکہ کی تعظیم کے حکم سے ان کی عبادت نہیں سمجھنی چاہیے، نہ ان کو کارخانہ عالم میں حکمران خیال کرنا چاہیے، یہ شانِ ربوبیت صرف اللہ تعالی کے ساتھ مخصوص ہے۔

فہرس

الاصلاح (حصہ دوم)

الاصلاح (حصہ سوم)